Исследования по истории русской мысли

# STUDIES IN RUSSIAN INTELLECTUAL HISTORY

[8]

*Edited by Modest A. Kolerov and Nikolay S. Plotnikov*

Moscow
MODEST KOLEROV
2009

# ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ МЫСЛИ

## ЕЖЕГОДНИК 2006–2007

## [8]

*Под редакцией М. А. Колерова и Н. С. Плотникова*

Москва
МОДЕСТ КОЛЕРОВ
2009

УДК 1(=161.1)
ББК 87.(2)6
Г854

Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2006–2007 год [8] / Под редакцией М. А. Колерова и Н. С. Плотникова М.: Модест Колеров, 2009. — 576 с.

ISBN 5-7333-0231-3

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи



Публикации и сообщения

## Критика и библиография

# Густав Шпет, ГАХН и интеллектуальная среда 1920-х гг.

Тематический блок «Густав Шпет, ГАХН и интеллектуальная среда 1920-х годов» подготовлен в рамках исследовательского проекта «Язык вещей. Философия и науки о культуре в русско-немецких интеллектуальных связях 1920-х годов». Проект реализуется Исследовательским Центром «Русская философия и интеллектуальная история» Рурского университета (Бохум, Германия) при поддержке Фонда Фольксвагена. Цель проекта — исследование философско-методологических дискуссий о статусе наук об искусстве, а также процессов институциализации научного искусствознания в Государственной Академии Художественных наук.

Die Vorbereitung der Beiträge zum Themenschwerpunkt «Gustav Špet, GAChN und das intellektuelle Milieu der 1920er Jahre» wurde im Rahmen des von der Volkswagenstiftung geförderten Projekts «Die Sprache der Dinge. Philosophie und Kunstwissenschaften im deutsch-russischen Ideentransfer der 1920er Jahre» (Forschungsstelle «Russische Philosophie und Ideengeschichte» der Ruhr-Universität Bochum) durchgeführt.

**Виктор Молчанов**

# От чистого сознания к социальной вещи
## Семантический и концептуальный аспекты проблемы Я у Густава Шпета

Лингвистический поворот в философии XX века предполагает рассмотрение философских проблем, по крайней мере, в двух аспектах — концептуальном и семантическом. В высшей степени это касается концепций, в которых важную или даже центральную роль играет термин «Я». Вряд ли можно говорить о проблеме Я как особой философской проблеме; она обретает определенность в контексте других философских проблем, таких как интенциональность сознания, единство сознания, проблема личностного бытия (уникальность личности), проблема отношения различных уровней ментальной жизни (духовное Я, эмпирическое Я) и т. д. Неопределенность самого словосочетания «проблема Я» требует, однако, не только установления проблемного контекста, но и семантического исследования самого термина «Я». В последнем отношении Г. Шпет явился одним из первых, если не первым, по крайней мере в русской философии, кто попытался соединить проблемный и семантический аспекты исследования проблемы Я. Другой вопрос, не смешивал ли сам Шпет различные контексты этой проблемы. Концептуальный статус Я становится предметом

размышлений Г. Шпета в книге «Явление и смысл» (1914)[1], где речь идет в основном о проблемах единства и бытия сознания в контексте гуссерлевской концепции чистого сознания и чистого Я в первой книге *Идей чистой феноменологии и феноменологической философии*[2] (далее «*Идеи I*»). Как известно почти вся книга посвящена интерпретации и критическому анализу этой работы Гуссерля, который считал ее в эти годы своим основным произведением. В статье «*Сознание и его собственник*» (1916 г.)[3], проблема Я рассматривается как в плане проблемы единства сознания, так и плане уникальности личности. Шпет предлагает свое видение проблемы; при этом наряду с концептуальным рассмотрением реализуется семантическое: Шпет анализирует разные значение термина, критикует целый ряд учений, в том числе и Гуссерля, в которых термин «Я» выходит на передний план в связи с понятием единства сознания.

## 1. Гуссерль и Шпет: Я как акт и Я как предмет

В *Идеях I* и во втором издании *Логических исследований*[4] (далее *ЛИ*) Гуссерль зафиксировал изменение своей позиции в отношении чистого Я: если в первом издании

[1] *Г. Г. Шпет*. Явление и смысл. М., 1914 (Далее — *ЯС,* указаны также стр. по изд.: *Г. Г. Шпет*. Явление и смысл. / *Густав Шпет*. Мысль и слово. Избранные труды. М., 2005).

[2] *E. Husserl*. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch / Husserliana III (1), Dordrecht, 1995 (*Ideen I*). При цит. указ. также для сравнения стр. русск. перев.: *Э. Гуссерль*. Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999.

[3] *Г. Г. Шпет*. Сознание и его собственник / *Густав Шпет*. Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006 (Далее — *СС,* цит. с указ. разделов).

[4] *Э. Гуссерль*. Логические исследования. Т. II. Ч. I. М., 2001.

*ЛИ* Гуссерль посвящает отдельный параграф (*ЛИ* Исследование V, § 8) критике концепции чистого Я у Наторпа, то в *Идеях I* он отмечает, что не смог удержать скептической позиции в отношении чистого Я. Однако во втором издании *ЛИ* Гуссерль не только не удаляет указанный параграф, но, отмечая, что он научился находить чистое Я без опасения быть вовлеченным в метафизику Я, делает существенное добавление: «Следует особо подчеркнуть, что высказанная здесь позиция по вопросу о чистом Я (которой, как уже сказано, я более не придерживаюсь) не имеет значения для исследований, содержащихся в этом томе. Как ни важен этот вопрос вообще, а также чисто феноменологически, все же наиболее широкие проблемные сферы феноменологии, которые в той или иной степени общности касаются реального (reellen) содержания интенциональных переживаний и их сущностного отношения к интенциональным объектам, могут подвергаться систематическому анализу без постановки вопроса о Я. Исключительно такими сферами ограничиваются данные исследования. Принимая во внимание обсуждение приведенных выше высказываний в такой значительной работе, как недавно появившийся 1-й том вторично переработанного *Введения в психологию* П. Наторпа, я их просто не вычеркнул» (*ЛИ*, 341). В *Идеях I* Гуссерль также отмечает, что многие проблемы могут обсуждаться и без вопроса о чистом Я, которое выполняет функцию феноменологического остатка после проведения феноменологической редукции: «Если при феноменологическом исключении мира и принадлежащей ему эмпирической субъективности остается у нас в качестве остатка (Residuum) чистое Я (причем для каждого потока переживаний принципиально отличное), то тогда в нем предстает *своеобразная* — не конституированная — трансцендентность, трансцендентность в [сфере] имманентности. Непосредственно существенная роль, которую играет эта трансцендентность во всяком cogitatio, не позволяет

нам подвергнуть ее исключению, хотя для многих исследований вопросы чистого Я могут оставаться in suspenso. Однако мы намерены принимать в расчет чистое Я как феноменологическое данное лишь в той мере, в какой простирается его непосредственное, с очевидностью констатируемое сущностное своеобразие и данность в чистом сознании, в то время как любые учения о нем, которые выходят за эти рамки, должны быть исключены. Впрочем, мы найдем еще повод посвятить особую главу во второй книге этого сочинения сложным вопросам чистого Я и при этом обоснованию той предварительной позиции, какую заняли мы теперь» (*Ideen I*, 124; 127).

Оба гуссерлевские замечания дают достаточно ясное представление о мотивах введения чистого Я. К этому подталкивает Гуссерля прежде всего методологические потребности. Вводя принцип феноменологической редукции, или эпохе, Гуссерль сразу же указывает на необходимость его ограничения. Ограничить эпохе следует потому, что иначе под его действие попала бы и та научная область, которую Гуссерль хочет открыть, т. е. область чистого сознания. Тогда, говорит Гуссерль, ни один тезис не остался бы немодифицированным. Отсюда следовало бы, что все, что говорится о чистом сознании, говорится в некотором модифицированном смысле, и т. д. *in infinitum*. Однако редукции подлежит не только мир, но и эмпирическое Я феноменолога. Если эта процедура, названная трансцендентальной редукцией, не сохраняет ничего в качестве остатка, чистое сознания лишается «точки опоры», предельного основания, инстанции чистого акта, присутствующего в каждом акте сознания, или, как предпочитает выражаться Гуссерль, в каждом cogitatio. Поэтому он вынужден допустить некий Residuum, остаток, который пребывает в сфере имманентности, но трансцендентен любому имманентному содержанию. Это и есть чистое Я как трансцендентность в имманентности. Гуссерль подчеркивает, что он отстраняется от всех теорий

о Я, особенно метафизических, и признает чистое Я феноменологическим данным только в той мере, в какой таким данным может выступать чистое сознание. В *Идеях II*[5] Гуссерль придает чистому Я функцию смены установки и рассматривает ряд других вопросов, которые мы здесь не имеем возможности обсуждать.

Для нас является особенно важным то обстоятельство, что Гуссерль не соотносит содержательно свою новую позицию с позитивными дескрипциями двух первых понятий сознания, сформулированных в ЛИ (первая глава V Исследования). В (*ЛИ* А) первое понятие сознания — это «совокупный реальный (reell) феноменологический состав духовного Я (Сознание = феноменологическое Я, как “связка”, или переплетение, психических переживаний)». Во втором издании (*ЛИ* В), перерабатывая ЛИ с точки зрения «высоты» *Идей*, Гуссерль заменяет «духовное Я» на «эмпирическое» и вводит термин «поток переживаний»: сознание — это «совокупный реальный (reell) феноменологический состав эмпирического Я, переплетение психических переживаний в единстве потока переживаний» (*ЛИ*, 322). Тем самым Гуссерль как бы делит духовное Я на эмпирическое Я и чистое Я, не отмечая или не замечая изменения проблемного контекста. Если духовное или эмпирическое Я в *ЛИ* относится к проблеме единства сознания, то чистое Я вводится уже в контексте предельного основания и уникальности каждого потока сознания: Этим гуссерлевское чистое Я существенно отличается от чистой кантовской чистой апперцепции — последняя как раз выполняет функцию объединения представлений. Чистое Я и поток сознания суть корреляты, по Гуссерлю, и как раз не первое, но форма последнего выполняет функцию единения переживаний: «Поток переживания есть бесконечное единство, а *форма потока есть форма*,

[5] *E. Husserl*. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch / Husserliana IV, Haag, 1952.

с *необходимостью охватывающая все переживания определенного чистого Я* — форма с многообразного рода системами форм» (*Ideen I*, 184; 181). Гуссерлевское чистое Я как «чистый взгляд», как чистый субъект cogito «обеспечивает», проще говоря, обозначает, не единство, но уникальность, неповторимость каждого потока сознания. Однако об абсолютности, уникальности и неповторимости речь идет не в плане уникальной совокупности качеств, для этого достаточно взять неодушевленный предмет, например, камень, лучше, конечно, драгоценный, но в плане предельного основания и источника «предметного взгляда». Иначе говоря, речь идет не о том, каким образом соединяются в одно целое наши переживания (этим занято, по Гуссерлю, эмпирическое Я), но о первичном источнике конституирования, или смыслопридания, присущем каждому потоку сознания. Таким образом, у Гуссерля мы видим два способа зафиксировать не-эмпирический, но трансцендентально-личностный феноменологический остаток — поток переживаний и чистое Я.

В *ЯС* Шпет кратко отмечает изменение позиции Гуссерля, однако, вслед за Гуссерлем, только в аспекте преодоления скепсиса в отношении чистого Я, не фиксируя различия в проблемном контексте. «Любопытна (...) эволюция, которую претерпели взгляды Гуссерля, — в «Логических исследованиях», где идея феноменологии еще не реализуется во всей своей определенности и законченности, Гуссерль скептически решает вопрос о «чистом Я», в опыте обоснования феноменологии, при установлении того, что может быть подвергнуто редукции, он свой взгляд меняет». (*ЯС*, 78; 87). Формально это верно, хотя точнее нужно было бы сказать: «что не может быть подвергнуто редукции». Если же принять во внимание дальнейшую эволюцию воззрений Гуссерля и послегуссерлевскую феноменологию, то вряд ли вообще можно говорить о законченности или всецелой определенности феноменологии. Здесь Шпет опять-таки идет вслед за Гуссерлем,

который в эти годы считал *Идеи I* своей основной работой. В *Идеях I* Шпета привлекает, прежде всего, определенность и законченность, систематичность и стремление дать абсолютное основание философии как науке. Видимо, такая установка помешала Шпету позднее отметить собственную эволюцию воззрений на проблему Я.

В *ЯС* Шпет выдвигает на первый план как раз устойчивый характер чистого Я, называя чистое Я бытием имманентного: «Его бытие принадлежит к его собственной сущности, — *истинное,* подлинное бытие, бытие по существу, но бытие не коррелятивное бытию сознания, как всякое другое трансцендентное, эмпирическое или идеальное, бытие, а бытие абсолютное, по отношению к которому только, поскольку оно выражается актуально в сознании, *есть* и все остальное; это бытие самого же имманентного сознания» (*ЯС*, 81–82; 89).

От такого «истинного и подлинного бытия» Шпет отказывается буквально через полтора-два года, в *СС,* не фиксируя при этом изменения своей позиции, зато рассматривая более подробно, и на этот раз критически, изменение гуссерлевских воззрений. Критика Шпета направлена на концепции, в которых Я выступает как принцип, как субъект, как носитель единства сознания. Гуссерлевское «чистое Я» как «нечто тождественное» и в то же время отделенное от всех переживаний, т. е. не являющееся каким-либо переживанием или его частью, вызывает у Шпета подозрение: «Не попадает ли Гуссерль (...) в число «субъективистов»?» (*СС*, 22, 296). Отметим, что эта точка зрения Шпета совпадает по существу с критикой Гуссерля со стороны мюнхенско-геттингенской школы, а позже и Хайдеггера. При этом сам Гуссерль не усматривал кардинального изменения своей философской позиции, полагая, что в *Идеях I* он углубляет и обосновывает феноменологию как философское учение. На наш взгляд, все эти мнимые и реальные изменения не в последнюю очередь связаны с многозначностью термина «Я»

и неоднозначностью проблемных контекстов, в которых этот термин выступает в качестве основного.

Шпет попытался объяснить, как Гуссерль пришел к «чистому Я»: «Выключив в феноменологической редукции эмпирическое Я, Гуссерль мог оставить наше идеальное я (эйдетическое) только в качестве *предмета,* а отнюдь не субъекта сознания, тогда в «трансцендентальном резидууме», как предмет феноменологии, оставалось бы чистое сознание, но, так сказать, *ничье*. Эта неопределенность и вводит теперь в соблазн субъективизма: поставить Я в *основу* самого сознания, как его условие, или как условие его единства, т. е. для Гуссерля это означает изменить своим принципам и ввести теорию, где в ней надобности нет» (*СС*, 22, 297).

Шпет вряд ли знал содержание гуссерлевских лекций 1907 г. «Вещь и пространство», опубликованных значительно позже, где Гуссерля вовсе не устрашил этот вывод, который как раз помогает уяснить ложность солипсистской позиции: «Феноменологическая редукция не является ведь солипсистской редукцией, и Я (das Ich) само ведь есть нечто вещественное (ein Dingliches), конституирующееся только в интенциональных связях и их сущностных формах и обнаруживающее себя только вследствие этого. Какое имеется основание относить формообразования сознания к Я, к той или иной личности, это можно обосновать лишь посредством объективирующего мышления и его логики; и это основание выявляет свой смысл при феноменологическом анализе. Однако мышление, о котором говорит этот анализ, есть ничье мышление (niemandes Denken). Мы абстрагируемся не просто от Я, как если бы оно все же находилось в нем и только не было выделено, но мы исключаем трансцендентное полагание Я (Setzung des Ich) и удерживаемся при абсолютном, при сознании в чистом смысле»[6].

[6] *E. Husserl.* Ding und Raum. Vorlesungen 1907 / Husserliana XVI. Den Haag, 1973. S. 41.

Таким образом, сама по себе редукция к чистому сознанию не влечет за собой принятие чистого Я, скорее Гуссерль пришел к выводу о его необходимости при исследовании структур чистого сознания в аспекте опять-таки чистых возможностей смены актов и установок.

Для Гуссерля, как мы видели, сознание — это состав эмпирического Я; последнее составлено из переживаний, свое единство они приобретают в потоке сознания. Однако под переживаниями Гуссерль имеет в виду здесь в первую очередь акты сознания. Поэтому, заключая в скобки эмпирическое Я, в качестве остатка мы должны получить, по Гуссерлю, чистое Я как чистый акт, акт, не связанный ни с каким конкретным содержанием. Разумеется, такое Я можно получить только в рефлексии: «Только благодаря рефлексивно реализующимся в опыте актам мы можем вообще нечто знать о потоке сознания и о его необходимой отнесенности к чистому Я, т. е. о том, что он есть поле свободного осуществления когитаций (Cogitationen) одного и того же чистого Я» (*Ideen I*, 168; 166). Специфика гуссерлевского трансцендентализма состоит как раз в том, что трансцендентальное Я не теряет личностного характер. Напротив, как раз трансцендентальная редукция может рассматриваться как условие личностного бытия.

Шпет дважды обращается к одному и тому же пассажу из *Идей I* — в *ЯС* позитивно, по крайней мере, просто реферируя, а в *СС* — в качестве объекта критики. «В рефлексии каждое осуществленное cogitatio[7], — пишет Гуссерль, — принимает форму cogito. Теряет ли оно эту форму, если мы практикуем феноменологическую редукцию?» (*Ideen I*, 123; 126). Мы видели уже, как Гуссерль отвечает

[7] Шпет пишет о совершенной cogitatio, передавая тем самым это слово как слово женского рода. Лучше все же придерживаться привычно звучащих на русском языке согласований. Иначе, к примеру, термин noema — греческое слово среднего рода — пришлось бы передавать как «оно».

на этот вопрос: нет, не теряет, но в качестве акта, а не в качестве какой-то идеи фикс или какого-то определенного cogitatio. Шпет оба раза пропускает при изложении Гуссерля сам вопрос и продолжает в *ЯС* (78; 87) первое процитированное предложение словами: «т. е. Ego cogito». В (*СС*, 22, 296) он комментирует указанную цитату следующим образом: «Нужно понимать, значит: Ego cogito. Что в рефлексии на сознание, принадлежащем я, так именно и получится, это мы признавали, ибо это самоочевидно». В обоих случаях Шпет, реферируя Гуссерля, формально ему следует, отмечая изменчивость когитаций и незыблемость чистого Я. Только в первом случае — позитивно, а во втором — негативно. Однако Шпет совершает здесь операцию, аналогичную той, которую совершил в «Теоретической философии» В. С. Соловьев в отношении Декарта[8]: он разрывает Ego и cogito, точнее, как бы забывает о том, что cogito — это акт сознания, но не предмет, на который мы можем направить свой взгляд, что это сам «чистый взгляд», но не предметная ось, вокруг которой вращаются остальные акты и содержания сознания.

Впрочем, Гуссерль дает определенное основание для указанного разрыва. В *ЛИ*, в контексте проблемы очевидности, он выбирает «Я» в выражении Я есмь (sum) в качестве первоочевидности, прибавляя при этом в первом издании, что это «Я» не может быть «полностью эмпирическим». Во втором издании, когда Гуссерль уже «разделил» «духовное Я» как не полностью эмпирическое, на эмпирическое и чистое, слово «полностью» исчезает. Теперь чистое Я принимает на себя дело очевидности. Ясно, однако, что очевидность для Гуссерля — это не предмет, но акт сознания, и дальнейшие пассажи, уравнивающие очевидность суждения «я есмь» с очевидностью таких суждений, как «эта радость, которая наполняет меня»,

[8] См. мою статью о В. С. Соловьеве в наст. томе, в которой читатель сможет найти соответствующие места.

«эти образы фантазии, которые витают передо мной в данную минуту», проясняют ситуацию с мнимым отделением Я от есмь или Ego от cogito. «Все эти суждения, — пишет Гуссерль, — разделяют участь суждения *я есмь*; они не схватываются и не выражаются целиком понятийно и очевидны только в своих живых интенциях» (*ЛИ*, 333). Иначе говоря, эти суждения суть акты, в которых реализуется очевидность.

В отличие от Гуссерля, у которого, при всех неясностях и терминологической неопределенности, на первом плане Я как акт, у Шпета Я выступает, прежде всего, как предмет, как вещь среди вещей. По существу этот тезис превращается у Шпета в идею фикс. Он недоумевает, почему «Гуссерля останавливает» вывод о том, что «эмпирическое я, как имрек, есть вещь среди вещей *нашей* (выделено мной — В. М.) действительности, — соответственно должно быть скоординировано и я идеальное» (*СС*, 23, 297) Шпет упрекает Гуссерля здесь не в том, что тот останавливается перед выводом, что Я — это вещь. Наоборот, Шпет недоумевает, почему Гуссерль не остановился на этом утверждении, признавая эмпирическое Я вещью, и идет дальше, к признания чистого Я. Действительно, уже в первом издании *ЛИ* Гуссерль говорит о Я в обыденном слысле как о вещеобразном предмете, но затем выделяет и другие Я, или лучше сказать другие слои сознания, который также можно назвать «Я».

Мы вернемся к этому во второй части статьи, а сейчас обратим внимание на более существенный момент в методологическом отношении. В *ЯС* Шпет, рассматривая роль и функции чистого Я у Гуссерля не обращается к *ЛИ* и вопросам эмпирического Я потому, что он считает их преодоленными. Как будто после феноменологической редукции речь может идти только о чистом Я, о чистом сознании, об обосновании феноменологии. При этом упускается важный вопрос, а для чего, собственно необходимо это обоснование? В этом плане,

встреча Шпета и русского читателя с *Идеями I*, а не с *ЛИ,* в качестве первого обстоятельного знакомства с феноменологией Гуссерля, не способствовало пониманию феноменологии как дескриптивной науки, которая нуждается в обосновании не в качестве фиксации истин в последней инстанции, но в качестве открытия возможного дескриптивного поля. Появлению книги Шпета предшествовала к тому же публикация программной статьи Гуссерля *Философия как строгая наука* (Логос, 1911), в которой дескриптивная часть была также сведена к минимуму. Как бы ни оценивать феноменологическую редукцию в качестве методологической процедуры, очевидно, что она содержит в себе двоякую направленность: С одной стороны, заключение в скобки мира естественной установки и «мирского Я» должно, по замыслу Гуссерля, открыть возможность самообоснования феноменологии, а с другой — открыть возможность выявления смысловых структур заключенного в скобки. В *Идеях I* эта двойственность выражена весьма неотчетливо, однако дальнейшие исследования Гуссерля делают эту продуктивную двойственность очевидной. В частности, можно считать недоразумением отказ А. Щютца от редукции для изучения естественной установки.

Шпет не мог знать дальнейших исследовательских путей Гуссерля. Однако его ориентация на *Идеи I*, а не на *ЛИ*, что было вызвано и конкретными обстоятельствами жизни — знакомство с Гуссерлем произошло в период его работы над *Идеями I*, совпала все же с изначальными установками самого Шпета — не только на окончательность и завершенность философских обоснований, что вполне соответствует установкам классической философской традиции, но и на закреплении этих оснований в однозначной терминологии. Когда в *СС* Шпет отказывается признать законным введение чистого Я, тогда, по его мнению, остается только одна возможность — истолковать Я как социальную вещь. Этот принцип «или-или»

приводит Шпета, как мы увидим, к такому сомнительному концептуальному построению, как «абсолютное значение термина».

Второе недоумение Шпета по поводу гуссерлевских Я-штудий вызывает, конечно, замечание Гуссерля том, что чистое Я вовсе не является необходимым для всех феноменологических исследований: «Тем не менее оказывается, что вопрос о «чистом Я», для всех «логических исследований» irrelevant bleibt (...) Как же это было возможно, — удивляется Шпет, — если бы «я», действительно, было *необходимым центром* отношения в сознании?» (*СС*, 25 (прим.) 296)[9]. Здесь мы имеем дело не только с непониманием функциональности терминов, в частности, термина «Я»: Шпет, по всей очевидности, стремился к тому, чтобы термин «Я» обозначал что-то одно и только это одно. Дело еще и в изменении проблемного контекста, которого Шпет не замечает: чистое Я у Гуссерля имеет лишь косвенное отношение к проблеме единства сознания. То, что все переживания соотносятся с чистым Я, не означает, что оно представляет собой некий организующий центр. Чистое Я введено Гуссерлем как обозначение чистого акта, способного менять свою направленность, и как обозначение «места» очевидности. Однако независимо от шпетовских интерпретаций Гуссерля и его критики, можно констатировать различие между проблемой единства сознания и проблемой уникальности сознания каждого. Гуссерль недостаточно четко отделяет в *Идеях I* эти проблемы, Шпет их фактически смешивает. Это смешение служит для него основой преобразования проблемы Я из проблемы сознания в социальную проблему. Повторяется в определенном смысле та же схема, которой Шпет придерживался в *ЯС*: вывести проблематику чистой

[9] Шпет ссылается здесь на соответствующее место с *ЛИ* (см. приведенную выше цитату), но не на *Идеи I*, где Гуссерль тоже, как мы указывали, пишет об этом. Этого Шпет предпочитает не замечать.

феноменологии в социальное измерение. В *ЯС* речь шла об актах понимания предназначенности вещей, типа секиры. В *СС* речь теперь идет о предназначенности уникального Я как социальной вещи.

## 2. Одиночество и соборность

Заявленные в *СС* методологические установки (хотя она носит «дискретный» характер и имеет подзаголовок «заметки», число которых 34) суть следующие: 1. Отказ от теорий и обращение к непосредственному опыту; 2. Выбор в качестве исходного пункта рассмотрения понятие омонимии; 3. Проведение различия между эмпирическим и идеальным Я. Согласуются ли эти установки друг с другом и насколько каждая из них находит свою реализацию в тексте Шпета.

Основное методологическое различие — между опытом и теорией — Шпет заимствует, не ссылаясь на источник, у Гуссерля, пытаясь реализовать гуссерлевский метод беспредпосылочности при рассмотрении проблемы Я. «Отстранение теорий» становится у Шпета и основным принципом критики различных теорий «Я». У Шпета речь идет, в первую очередь, не о выявлении определенных противоречий или недостатков рассматриваемых теорий, но именно об обнаружении их теоретического статуса, что препятствует введению «Я» как результата непосредственного опыта. Иными словами, теория ставится под подозрение уже потому, что она — теория.

Отказ от всех теорий ставит перед Шпетом проблему начала, проблему исходной экспликации проблемы, которая, по его замыслу, не должна быть соотнесена с какой-либо философской теорией. Начиная статью в критическом ключе, и пытаясь определить источник ошибок в понимании «Я», Шпет, тем не менее, выбирает определенный исходный пункт, связанный с определенной

теорией, однако, не философской, но лингвистической. Такой своеобразный позитивизм требует ключевого понятия, которое выбирается совсем не случайно и которое неявно подготавливает определенный вывод об истинном значении «Я», вывод, который на самом деле является интуитивной предпосылкой рассуждений Шпета.

В качестве исходного пункта рассмотрения выбирается лингвистический и логический аспект проблемы Я, и это должно обеспечить, по замыслу Шпета, строгость философского рассмотрения. Исходным моментом экспликации проблемы «Я» выступает у Шпета утверждение, что наше мышление «нередко попадает в беду» из-за языка, а, точнее, из-за омонимии, которая, по его выражению, «таится, как в засаде». Среди ошибок, связанных с омонимией, Шпет особо выделяет стремление искать их общее значение и общий источник. «Психологически или лингвистически, — пишет Шпет, — может быть, такой вопрос не лишен интереса, но логически он парадоксален... Омонимы не должны быть обобщаемы, а должны быть различаемы и детерминируемы; значение каждого имени должно строго отграничиваться; значение, на которое мы обращаем внимание, должно быть выделено и строго фиксировано» (*СС*, 1, 264). К таким прописным истинам Шпет добавляет весьма спорный тезис: «К числу омонимов, играющих видную роль в философских теориях, относится термин «Я» (*СС*, 1, 264).

Здесь возникает ряд вопросов, первый из которых касается «беды» и «засады». Разумеется, омонимия в естественном языке может составить трудности, но только в общении или при передаче знаний, сведений, информации. Обычно она легко распознается благодаря контексту, и как бы ни понимать «мышление», вряд ли омонимия может служить причиной его бед. Вопрос состоит в том, зачем потребовалось Шпету такое чрезмерно сильное утверждение, да еще в качестве исходного пункта? Ответ на него выявляет указанную предпосылку: омонимия

предполагает, что мы должны выбрать значение слова, соответствующее контексту, а в случае «Я» нужно выбрать такое его значение, которое соответствовало бы данности в опыте. Иначе говоря, рассуждение об омонимии термина предполагает, что можно выбрать его истинное значение.

Здесь возникает следующий вопрос, возможна ли вообще терминологическая омонимия? Может ли термин как таковой быть омонимом? Тождественна ли омонимия и различие в значениях термина? Если бы это было так, то тогда любой философский термин обладал бы омонимией, которая была бы тождественна его истории. Различие значений терминов зависит от их интерпретации, и различие этих интерпретаций существенно отличается все же от строгого различия значений такого омонима, как, например, «коса». Как бы ни различались значения таких терминов в различных учениях, как «бытие», «сознание», «реальность», «трансцендентальный» и т. д., в том числе и «Я», их вряд ли можно считать омонимами, ибо разные значения каждого из этих терминов относятся к одной и той же контекстуальной сфере, в отличие от «сельскохозяйственного инструмента» и «заплетенных волос».

Что касается поисков общего значения и общего источника, то вопрос состоит в том, можно ли вообще «обобщать» омонимы. Вряд ли в этом могут быть повинны лингвисты; вряд ли также возможно отождествлять попытки определения общих философских понятий (как бы к этому ни относиться) с обобщением омонимов.

Кроме выделения вышеуказанных установок, в методологическом плане следует констатировать в этой статье немаловажное упущение как раз лингвистического характера при постановке вопроса о Я у Шпета, которое в определенной мере облегчает ему поиски «абсолютного значения термина Я». Речь идет об отсутствии различия между Я как местоимением и Я как существительным. Само по себе это лингвистическое различие не может стать исходной точкой философского анализа, однако это

различие может указать на различие типов опыта, выраженного различными языковыми средствами. «Я» как местоимение выражает, как правило, непосредственный опыт, однако не опыт Я, но скорее опыт действия и опыт прямой или косвенной коммуникации: я иду, я вижу, я полагаю и т. д. «Я» как существительное выражает скорее опосредствованный опыт, его структуру или субстантивацию: мое я, человеческое я, трансцендентальное я, «я как социальная вещь» и т. д. Вопрос как раз в том, возможен ли вообще непосредственный опыт таких Я, не являются ли эти Я полезными или вредными фикциями, опыт который может быть только опытом фикций? Из перечисленных Я только последнее не является для Шпета фикцией. Благодаря чему оно получает иной статус?

Причисляя «Я» к числу омонимов, Шпет утверждает, что «принятый способ различения значений этого слова (теперь «Я» — это не термин, но слово. — *В. М.*) состоит в мнимо-последовательном переходе от некоторого общего к более специальному значению» (*СС*, I, 264): от «Я» как вещи «среди вещей окружающего нас мира» к психофизическому «Я», т. е. к психофизическому организму, реагирующему на раздражения, исходящие из среды, а затем к «Я» как *душе*, как «носителю душевных состояний человека. «Легко видеть, — пишет Шпет, — *аналогию* этих значений, состоящую в ограничении сферы я через расширение противопоставляемой ему „среды“» (*СС*, I, 265). Слово «среда» Шпет ставит уже в кавычки, видимо, не решаясь соотносить с «душой», т. е. с третьим выделенным значением «Я» — некоторую среду. Если можно говорить о среде «социальной вещи» и организма, то вряд ли можно говорить о «среде души». Хотя Шпет пишет о «принятом способе различений» и употребляет безличные выражения: «говорят», «переходят», «приписывают», — легко увидеть, что этот переход от вещеобразного «Я» к «Я» как потоку психического бытия был предложен Гуссерлем в *Логических исследованиях*, в тексте, который Шпет не мог не знать.

У Гуссерля речь идет не о поисках общего значения омонима, но о различии уровней опыта одного и того же преобразующего себя сознания. Гуссерль фиксирует различные установки, в рамках которых «Я» может принимать различные значения. Первая из этих установок — обыденная: «Я в смысле обыденной речи есть эмпирический предмет — собственное Я, так же как чужое и всякое Я, точно так же как любая физическая вещь, как дом или дерево и т. п. Научный подход может затем весьма сильно изменить понятие Я, но если он избегает фикций, тогда Я остается индивидуальным вещеобразным предметом, который, как и все такие предметы, не имеет феноменально никакого иного единства, чем то, какое придается ему посредством согласованных феноменальных свойств, единство, получающее основание в собственном содержательном составе этих свойств» (*ЛИ*, 329). Очевидно, что именно это рассуждение Гуссерля послужило для Шпета основой содержательного рассмотрения проблемы Я: по Шпету, Я — это прежде всего индивидуальный предмет, а все «абстрактные» значения Я — «субъект», «личность», «душа» — дают нам не подлинное, но «поддельное Я», т. е. фикцию.

Однако Шпет не последовал далее за гуссерлевскими рассуждениями. Для Гуссерля «эмпирическое Я» как вещеобразный предмет лишь исходный пункт восхождения к «феноменологическому Я» как потоку переживаний. Обсуждая проблему единства сознания, Гуссерль констатирует, что само по себе отнесение переживаний к одному переживающему сознанию не устанавливает ничего феноменологического. Иными словами, само единство сознания не дано нам в обыденной установке. Эмпирическое Я как индивидуальный предмет как раз исключается в феноменологической установке, для того чтобы единство сознания могло явить себя не как предмет, но как переплетение и сцепление переживаний.

Для Шпета, однако, ключевыми словами при определении Я остаются «предмет» и «вещь». При этом не де-

скриптивно-феноменологический, но семантическо-лингвистический способ рассмотрения становится ведущим, который дополняется затем социально-функциональным. Шпет полагает, что то или иное употребление термина, в данном случае, «Я», может быть оправдано или не оправдано. Первые три значения «Я», составляющие этапы вышеуказанного перехода («мнимого»), еще могут быть оправданы, по Шпету, так как здесь «Я» противопоставляется «среде». Оправдано также значение «Я» как «духа», ибо дух, по Шпету, есть «конкретный предмет и при этом значении Я прежнее противопоставление я и среды сохраняется, как сохраняется за Я значение некоторого источника самочинного действования» (*СС*, 1, 265). Другие же значения «Я», согласно Шпету, (самосознание как «Я» сознания, родовое Я, трансцендентальное Я и т. д.) имеют несамостоятельное, «абстрактивное», как выражается Шпет, значение, «смысл которого уясняется только на почве известных теоретических предпосылок философского *субъективизма* (*СС*, 1, 265). Критическая направленность и цель статьи сближает Шпета уже не с Гуссерлем, но с Хайдеггером в его постановке вопроса о человеческом бытии как экзистенции и выборе в качестве исходного пункта аналитики человеческого существования непонятийную, дотеоретическую повседневность. Существуют и другие точки схождения, например, герменевтика, однако здесь мы это не рассматриваем.

Ставя под сомнения «личность», «душу» и «субъект» в качестве адекватных значений Я, Шпет все же считает возможным классифицировать эти значения «Я» по признаку «эмпирические» / «идеальные предметы»: «В целом все значения термина «я» имеют в виду или сферу эмпирического предмета, как личность, душа и подобное, или идеального, как «субъект», родовое (в логическом смысле) или общее я и т. п.» (*СС*, 2, 265). Слову «предмет» придается, таким образом, значение родового признака, видовой признак сомнительных «эмпирических Я» — противоположность

среде (и в этом их определенная оправданность, по Шпету), видовой признак этих сомнительных «идеальных Я, и прежде всего «субъекта» (и этому нет никаких оправданий!), — противоположность «объекту». Если эти понятия действительно «образуются» таким образом, полагает Шпет, то «по дороге от одного к другому совершена подмена, которая исключает возможность названной корреляции» (*СС*, 2, 265), т. е. корреляции эмпирического и идеального Я, или, как сокращает Шпет, «вещи» и «идеи».

Нетрудно увидеть при этом, что само различие между эмпирическим и идеальным Я (считать их предметами или нет — другой вопрос) не принадлежит непосредственному опыту, но является вполне традиционным и «теоретическим». Кроме того, следует отметить, что указанным образом понятия Я, души, личности и субъекта не формируются ни логически, ни исторически. При этом понятие среды, выбранное в качестве общего для «эмпирических Я» соотносительного понятия, не становится в статье предметом анализа. Оно заимствовано Шпетом вовсе не из биологии или социологии; соотнесение личности и среды — это весьма популярная тема в русском общественно-политическом литературном пространстве. Однако непосредственно терминологически соотнесение Я и среды, Я как акта и соотносящихся с ним переживаний, Шпет заимствует опять-таки у Гуссерля. Шпет утверждает, что «чистое Я», действительно, образовано только по аналогии с действительным я, поскольку здесь имеет место определение его *среды* (Milieu, называет Гуссерль)» (*СС*, 24, 299). Разумеется, в основе такой формации, как чистое Я, лежит определенный опыт, который можно назвать «действительным Я», только опять-таки потребуется разъяснение этой «действительности». Однако здесь возникает иной и более важный вопрос. Гуссерль в самом деле соотносит чистое Я и среду: “Мы говорили до сих пор о переживаниях типа “cogito”. Прочие переживания, которые образуют для Я-актуальности общую среду (Milieu) ли-

шены, конечно, той выделенной Я-отнесенности, о которой мы только что говорили» (*Ideen I,* 179; 176). (Речь шла об интенциональности сознания, причем как «направленность на что-то», так и «претерпевание» чего-то или страдание от чего-то суть Я-акты.) Остальные переживание, которые не обладают формой cogito, т. е. не являются актами, образуют среду для Я-актов, общим названием для которых является «чистое Я». Возникает вопрос, насколько такое понимание среды (слово, которое Гуссерль употребил скорее в фигуральном смысле) может быть перенесено на «среду» в социальном смысле. Ведь социальную среду образуют в первую очередь не вещи, которые могут «износиться» и «изорваться», но другие Я с их Я-актами.

Путеводной нитью раскрытия действительной корреляции между эмпирическим и идеальным Я является у Шпета определение Я как социальной вещи, уникальной и незаменимой. Для Шпета Я — это уникум, сходство разных Я только в том, что они неодинаковы (см. *СС*, 3, 267). «Эмпирическое Я есть всегда «вещь» конкретная и единственная, так что определение ее заменяется простым указанием. Всякая попытка описания этой вещи исходит из уже готового признания ее эмпирического бытия или факта ее *присутствия* в действительном мире. (…). Для точного указания нужной нам «вещи» (…) необходимо также прямо назвать ее социальную и историческую единственность, т. е. мы просто возвращаемся к собственному имени, одно название которого указывает уже на присутствие описываемого Я. И единственно, чем мы, по-видимому, можем еще заменить собственное имя, есть указательное местоимение: *этот*, *тот*». (*СС*, 3, 266).

Таким образом, Я как личное местоимение («я изорвался, я износился» — *СС*, 1, 264) превращается в существительное (я как социальная вещь), а затем в указательное местоимение: «этот, тот».

Единственности и уникальности «Я» соответствует единственность обстановки и среды того или иного «Я».

По Шпету, совокупность нарицательных имен, характеризующих «единственность обстановки и условий», есть только длинная формула собственного имени.

Отвлекаясь от вопроса, может ли какая-нибудь совокупность нарицательных имен выразить имя собственное, обратим внимание на саму постановку вопроса у Шпета. Речь идет о том, чтобы определить «Я» как вещь, имеющую собственное имя. Однако имена разных «вещей» могут быть одними и теми же; фамилию «Иванов» могут носить разные люди, и Шпет приводит такие примеры, не называя, правда, это омонимией. Чтобы отделить одно «Я» от другого, носящего то же имя, необходимо указать «единственность обстановки». Однако это вряд ли осуществимо, и Шпет осознает эти затруднения.

Шпет пишет: «Но я настаиваю на том, что всякое Я есть «собственное» (*СС*, 3, 266). Иными словами, всякое Я есть необобщаемое, в отличие от неодушевленных вещей. Мы можем давать собственные имена и другим конкретным и единичным вещам», утверждает Шпет, но Я выделяется из среды других конкретных вещей тем, что только Я заменяется в качестве синонима собственных имен» (*СС*, 3, 267). «Уже грамматика отмечает, что местоимение я относится собственно к одушевленным предметам и *преимущественно к лицам»*, констатирует Шпет и продолжает: «Логика, имеющая в виду смысл и содержание высказываемого, может резче подчеркнуть, что местоимение я ставится только вместо имени собственного лица или «личности» (*СС*, 3, 267). Отсутствие различия между Я как существительным Я как местоимением становится здесь наиболее отчетливым. Шпет пишет о «всяком Я», о выделении Я из других вещей, но апеллирует при этом к Я как местоимению.

Зачислив «Я» в разряд вещей, Шпет пытается теперь определить его специфический признак, и хотя Шпет подвергает далее критике традиционную логику, которая не позволяет находить идею единичного, само рассуждение Шпета о специфике «Я», о выделении «Я» из «сре-

ды других вещей» движется в рамках логики родовидовых определений. Отличие самого выделения Я из среды Шпет видит в том, что другие вещи могут рассматриваться как экземпляр. (Дружок как «собака вообще», но «Я» — это уникум, и когда мы говорим о «душе», о «человеке» и «других научных обобщенных предметах», то мы уже говорим не о «Я».

Выделяя «Я» из других вещей по способу выделения из среды и апеллируя к грамматике, Шпет волей-неволей сближает значения слов «Я», «лицо» и «личность». При этом значение слов «личность» и «душа» сначала заносятся в один разряд («в целом все значения термина «Я» имеют в виду или сферу эмпирического предмета, как личность, душа и подобное» (*СС*, 2, 265)), а затем противопоставляются («Я» сближается с «лицом» или «личностью, а «душа» попадает в разряд «научных обобщенных предметов».

Борьба с субъективизмом оборачивается у Шпета объективизмом: Я — это предмет, постоянно подчеркивает Шпет, единичный предмет, который обладает, «тем не менее», эйдосом и единством. Традиционная логика, по Шпету, помеха видеть эйдос, или идею, Я; с ее помощью можно было бы получить «своего рода общее понятие Наполеона, Сократа и пр., где опять-таки была бы уничтожена индивидуальность и личность» (*СС*, 4, 269).

Обобщению традиционной логики Шпет противопоставляет *типизацию*. Если логика допускает возможность сжатия «объема до идеи, преодолевая пространственную протяженность вещей, то нельзя отрицать возможности такого же «сжимания в идею» временной длительности каждой вещи. Каждая личность или Я поддается такой трансформации в идею» (*СС*, 4, 269). Тем самым Шпету не удается, так сказать, избавиться от личности, ибо в конце концов «личность» и «я» оказываются синонимами.

Оставляя в стороне теоретические вопросы логики и оправданность умозаключения Шпета: «если сжимается

пространство, то можно сжать и время», обратим внимание, в первую очередь, что Шпет дважды, в первом случае, неявно, а во втором — явно отождествляет «Я» и «личность» (в первом случае еще и «индивидуальность». Последнее особенно важно, ибо Шпет пытается определить типическое именно индивидуального «Как нет ровно ничего нелепого в том, — пишет Шпет, — чтобы, например, в Николае Станкевиче или Оливере Кромвеле видеть и социальное явление (т. е. конкретное), и идею (этого конкретного), так и нет нелепости наряду с реальным эмпирическим Я, Станкевичем, поднять вопрос о его идее» (*СС*, 3, 369).

Установить для одного и единственного *типическое* — такая задача представляется парадоксальной в контексте проблемы Я и проблемы сознания в целом. Если предположить, что речь идет о гуссерлевском созерцании сущностей и о возможности созерцания индивидуальной сущности, то нужно при этом иметь в виду непосредственный характер «категориального созерцания». Такое созерцание не распространяется на личности всех времен и народов, а также на каждое Я в качестве социальной вещи. Однако Шпет как раз и хочет вывести проблему Я за пределы учений о сознании и представить ее как социальную проблему. Связующим звеном между уникальностью личности, или Я, и ее типическим является характеристика, которую совершенно справедливо дает Шпет социальной вещи, т. е. социологическому индивиду, но совершенно несправедливо — личности, или Я: предназначенность и незаменимость. По существу, это эвфемизмы для строго определенной функциональности. «Свобода» — как вторая и противоположная характеристика социальной вещи — дополняет «предназначенность», которую индивид добровольно принимает. Только тогда предназначенность и свобода могут сосуществовать в одном и том же Я. Однако не объединение этих моментов, утверждает Шпет, но «только своеобразная интерпретация всего этого единства» «делает я, имрека, абсолютно единственным»

(*СС*, 7, 273). «Интерпретация есть обнаружение смысла, — пишет Шпет, — истолкование, как раскрытие уразумения, т. е. тот выход в третье измерение, о котором шла речь выше» (*СС*, 7, 273) Речь шла о преодолении двумерности традиционной логики, и теперь оказывается, что своеобразие этой интерпретации состоит в констатации, что «я» — «член» некоторого «собрания», «в котором он занимает свое, только ему предназначенное и никем незаменимое место».

Шпет не указывает при этом субъекта интерпретации, и если субъект — запрещенное слово, то того, кто интерпретирует, кто предназначает, кто отделяет свое место от чужого. Если это само Я, сам имрек, который интерпретирует и понимает предназначенность своего места в мире, то тогда этот имрек, или это Я, не может быть предметом, но интерпретирующей инстанцией, как бы ее ни называть: субъект, трансцендентальная субъективность или действенно-историческое сознание.

Теперь обратимся к тому, как осуществляется Шпетом выход к социальной проблематике из контекста проблемы сознания через понятие единства сознания. Если Я — это предмет, то, как и любой предмет, он должен быть носителем известного содержания и сообщать ему единство. По Шпету, такими содержаниями являются переживания: «*Единство переживаний* есть во многих отношениях удовлетворительная характеристика я как эмпирического единства, или, говорят также, *единство сознания*» (*СС*, 5, 270). Подвергая критике различные теории познания и сознания (эту критику мы здесь не рассматриваем), Шпет неоднократно возвращается к мысли о необратимости суждения «я есмь единство сознания». Иначе говоря, не всякое единство сознания принадлежит Я. Здесь и возникает вопрос о собственнике сознания, о «ничьем» сознании, который побуждает Шпета обратиться к понятию соборного сознания и к соответствующим статьям В. С Соловьева и С. Н. Трубецкого. Если у Гуссерля

«ничье сознание», как это ни парадоксально, принадлежит каждому, т.е. каждый благодаря редукции может выйти в безличное и абсолютное измерение мышления, то у В.С. Соловьева ничейным объявляется любое содержание сознание любого индивида, чем, по его логике, облегчается путь к соборному сознанию. Признавая правомерность постановки вопроса у Соловьева о ничьем сознании в сравнении с чьими-то кафтаном и калошами, Шпет, тем не менее, не принимает соловьевской установки на потерю Я для постижения истины. «Чье», по Шпету, социальная категория, и когда мы спрашиваем о сущности сознания, то не имеет смысла относить его к какому-либо Я или субъекту. Об этом говорит также и наличие коллективного сознания, «участие в соборных отношениях», примеры которых приводит Шпет. Однако, с точки зрения Шпета, нельзя утверждать, что типическое индивидуального в каком-либо отношении может предначертать нам отношения и «типически» коллективного. И хотя имрек — носитель не только личного, но «общного» сознания, он всегда различает, по Шпету, где он «сам» за себя, где за свою общину. Комментируя известные слова С.Н. Трубецкого («я по поводу всего держу собор со всеми»), Шпет замечает: «Хитро не «собор со всеми» держать, а *себя* найти мимо собора, найти *себя в своей*, имярековой свободе, а не соборной» (*СС*, 34, 310).

Путь к соборности лежит, однако, через преодоление социального одиночества. Речь идет при этом не столько о психологических мотивах философского творчества Шпета, сколько о его явных и неявных предпосылках и исходных философских проблемах, также о попытках их разрешения.

В *ЯС* Шпет трижды[10] обращается к проблеме выхода из социального одиночества. В «речи», предваряющей

[10] Третий случай, связанный с «мистическим» опытом (см. *ЯС*, 212;175), мы не рассматриваем.

книгу, эта проблема выступает у Шпета в качестве иллюстрации общей проблемы соотношения разума и интуиции. Постигая социальное бытие в его единстве смысла и конкретной целостности, мы осознаем, вопреки Зигварту, утверждает Шпет, что мы «не заключенные одиночных тюрем» (*ЯС*, 5–6). В конце завершающей главы книги, пройдя путь интерпретации *Идей I* Гуссерля, и введя третий вид интуиции — герменевтический, который позволяет нам, согласно Шпету понимать или уразумевать внутреннее предназначение предметов и их социальные функции, Шпет опять возвращается, и опять упоминает Зигварта, к вопросу о противоположности одиночества и социального бытия. Гарантами последнего выступают у Шпета уразумение энтелехии предмета, т. е. понимание его предназначения, и коммуникация, благодаря которой мы узнаем о том или ином предназначении предмета от других. Причем сама «передача другого», как выражается Шпет (т. е. передача нам определенных знаний другими людьми), «не есть сущность соответствующих вещей, не есть акт сознания, как направляемость, сама передача составляет интенциональный объект, но не является *сознанием чего-нибудь*» (*ЯС*, 207; 172). Шпет настаивает, что нужно обратиться к этой «передаче», которая является для нас «первоначалом» и понять, почему она таковой является. В противоположность этому, по Шпету, «акты внимания, вообще чистые акты Я, ничего не дают (кроме себя), а здесь (в направленности к энтелехии — *В. М.*) нечто дается, «прибавляется» к данным интуиции» (*ЯС*, 206; 172). Итак, путь к социальному бытию открывает, прежде всего, понимание, или уразумение: «Мы психологически сколько угодно можем говорить о взаимодействии индивидов, об общем духе и еще о чем угодно, но важно, что к сущности самого сознания принадлежит не только усматривать, но *понимать*, *уразуметь* усмотренное» (*ЯС*, 207). Отвлекаясь от вопросов, связанных с различием усмотрения и уразумения (это различие лежит, собственно, в основе

шпетовской критики Гуссерля), мы обратимся к другому, более важному в данном контексте вопросу: что же говорит сам Шпет о взаимодействии индивидов? Оказывается, что это, как он выражается, «чудесное единение» состоит только в том, что каждый обладает способностью не только усматривать, но и понимать, истолковывать, «направляться в сторону энтелехии, «целемерности». Именно поэтому «абсолютное социальное одиночество, «одиночная камера», пишет Шпет, «есть удел не индивида как такового, а только сумасшедшего» (там же). Феноменологический анализ открывает сущность сознания, которая состоит в ломке всяких перегородок, в проникновение в то, что само хочет быть замкнутым, причем это свойство сознания должно, по Шпету, обнаружиться и в «нормальной естественной установке».

Если мы теперь спросим, о каких перегородках и проникновениях идет речь, то в текстах Шпета мы найдем только один ответ: речь идет о перегородке между сознанием и предметами, внутренним предназначением последних, которое, конечно, не дано в каких-либо актах восприятия. О взаимном понимании «индивидов» речи нет, подразумевается, вероятно, что такое взаимопонимание или понимание Другого / Другой должно осуществляться через уразумение энтелехий предметного мира. Шпет выделяет передачу знаний как первоначало, и это действительно глубокая, верная и современная мысль, но Шпет как бы забывает, что общение по поводу предназначения вещей, хотя и составляет весьма широкую сферу общения, но все же ни эмоциональная жизнь человека и нравственное сознание, ни научное или философское мышление, ни художественное творчество и эстетическое восприятие не сводятся к такому пониманию социального бытия. Можно констатировать, что проблема интерсубъективности в феноменологическом смысле, и не обязательно в гуссерлевском, не вошла в круг интересов Шпета.

Возвращаясь к проблеме Я, напомним, что отношение Я и среды Шпет рассматривает по аналогии с отношением чистого Я как акта и переживаний, не обладающих статусом cogito, т. е. как уникального Я и предметного мира. Каким же образом это уникальное Я может приобрести доступ к социальному бытию? Ясно, что уже при написании завершающих глав *ЯС* Шпета перестает устраивать гуссерлевское чистое Я, которое, как мы уже цитировали выше, не дает ничего, кроме самого себя, т. е. не может проникнуть в наделенный энтелехией мир вещей. «Я» и вещи должны обладать определенной однородностью, и Шпет принимает смелое решение: не просто объявить Я вещью (это уже делал в *определенных контекстах* Гуссерль), не только объявить Я социальной вещью, т. е., по его логике, вещью, обладающей энтелехией, но и настаивать на том (проводя критический анализ различных концепций Я), что подлинное Я ничем другим быть не может. Именно здесь реализуется предпосылка его семантического исследования, а именно, возможность выбора «абсолютного значения термина Я». Правомерность самого словосочетания «абсолютное значение термина» вызывает серьезные сомнения и противоречит смыслу слова «термин», какое бы из значений термина «Я» ни считать абсолютным.

Однородность может быть достигнута еще потому, что не только Я — социальная вещь, но и другие вещи, по Шпету, даже неодушевленные — социальны: «Мы даже *иной* действительности, кроме социальной, и не знаем: Сириус, Вега и отдаленнейшие звезды и туманности для нас суть социальные объекты» (*СС*, 23, 297). В свое время Герман Коген, к школе которого принадлежал и критикуемый Шпетом Наторп, пытался пересадить звезды в учебник астрономии; Шпет пошел дальше, впрочем, по пути «социологии знания», перенося звездное небо уже в учебник социологии.

Тем самым достигается следующая цель: Я остается уникальным, но не изолированным, ибо социальная вещь

это — всегда вещь среди вещей, а Я — всегда в определенной среде. Однако это лишь формальное решение проблемы, которое не дает как раз выделения Я из других вещей. Эта проблема решается Шпетом, с одной стороны, за счет типизации, которая вводится в противоположность обобщению, которому могут быть подвергнуты вещи среды, с другой стороны, за счет вынесения единства сознания за его пределы, за счет простого дополнения факта единства переживаний социальным единством, или соборностью.

«Социально-точечная» соборность, о которой размышлял (или мечтал?) Шпет, где каждый осознает свою самобытную «имярековую» свободу и одновременно «слиянность», не намечая ни сфер и границ своей свободы, ни границ слияния, предполагает определенную раздвоенность человеческого опыта, основанием которой может быть только отмеченная Шпетом «хитрость». Однако это не гегелевская хитрость разума, использующая страсти людей для всемирно-исторических целей, но человеческая хитрость, использующая разум, в том числе и «абсолютный», для преодоления социального одиночества, но без потери своей уникальности. Может ли при этом такого рода «хитрость» сочетаться с «предназначенностью», можно ли все время оглядываться, совершая социальное действие, на свою «самобытность»?

Утверждая уникальность Я в соборных отношениях и определяя Я как незаменимое единство предназначенности и свободы, Шпет предлагает своего рода социальную утопию, где каждый индивид свободно определял бы свое уникальное место в социуме и, осознавая себя в качестве индивидуальной, неповторимой социальной вещи, не осознавал бы в себе ничего, кроме социальных отношений.

**И. Чубаров**

# Проблема субъективности в герменевтической философии Г. Г. Шпета[1]

На первый взгляд, модели субъективности и способы индивидуации, из которых исходил Г. Шпет и ряд представителей его круга 1910–1920-х гг., в точности соответствуют основной тенденции развития западноевропейской философии тех лет — которая в лице учеников Дильтея и Гуссерля, а также представителей нарождающегося структурализма и психоанализа, выражала очень близкие идеи. В их основе лежит отказ от субъект-объектного отношения, характерного для парадигмы Нового времени и модерной эпохи в целом, ориентировавшейся, в конечном счете, на естественнонаучный идеал знания и колониальную модель политики. Это в частности означало, что человек перестал быть только субъектом познания, т. е. всего лишь предметом некоторой рефлексии, неизбежно оставаясь в логической ловушке самоопределения из заранее положенной природы «сознающего». Рефлексивное сознание не является больше тем регионом, из которого

[1] Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта Die Sprache der Dinge. Philosophie und Kulturwissenschaften im deutsch-russischen Ideentransfer der 1920er Jahre, поддержанного Volkswagen-Stiftung.

может быть поставлен вопрос о человеке. А философия пытается «утвердить собственные права человеческой единственности»[2] в истории.

В общем русле отказа от субъекта в пользу над- и до-субъективных структур — социальных, психоаналитических, герменевтических, Густав Шпет сохраняет, однако, идею автономности сферы идеального. Но он понимает ее не как рефлексивное бытие сознания (Гуссерль), понимающее себя сущее (Хайдеггер) или самореферентную фонологическую структуру, структуру родства или бессознательного (структуралисты лингво-, этно- и психоаналитики), а как логическую и герменевтическую структуру слова как знака, позволяющую этому последнему адекватно выражать смысл обозначаемых им положений вещей.

Целью философии в таком понимании оказывается не просто стремление сделать понятным языковое выражение для другого (что естественным образом достигается приведением говоримого к общепринятому словарю значений), но и отношение к называемым вещам и положениям дел в европейской культуре (понимаемой, разумеется, экстерриториально). Это прежде всего касается региона идеальных предметов, находящихся в ведении науки, искусства и общественной мысли. Этот регион собственно и очерчивает область того, где должен быть реализован искомый «смысл», строго отличаемый Шпетом от уже известных «значений». Т. е. смысл предметов и положений вещей, как не только названных, но и понятых в их существенных социальных связях. Разумеется, подобный ход мысли не был чужд ориентации на некий общественный идеал и предполагал определенное понимание происхождения этого «смысла». В свете известного различения Карла Манхейма идеологии

[2] *Г. Шпет*. Мудрость или разум? // *Густав Шпет*. Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006. С. 361.

и утопии[3] шпетовская концепция логики истории обладает различимыми чертами социального утопизма, предполагающего достижение в исторической действительности определенного уровня «разумности» сознательными усилиями самих людей.

* * *

Размещая идеальное на уровне слова, а не каких-то «чистых мыслей и предметов», Шпет применяет в несколько модифицированном виде известный «принцип всех принципов» Гуссерля[4], когда пишет, что ничего не может быть помыслено, не будучи так или иначе выражено в слове. Таким образом, он сохраняет на новом уровне анализа связь с феноменологией. Путь понимания, по Шпету — это путь от слова-знака к смыслу-значению. Ему же он придает и характер оригинального мыслительного акта. В нем и заключается с его точки зрения единственная «работа сознания». Но это не простое разыгрывание театра гуссерлевых различий на какой-то другой сцене. Само отношение знака и значения Шпет понимает как отношение социальное, «как бы мы не определяли значение и как бы мы не объясняли названный переход»[5]. Это означает, что важнейшим

[3] См.: *К. Мангейм*. Идеология и утопия // *К. Мангейм*. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 166.

[4] «То, что *каждое первично образующее данность созерцание (originar gebende Anschaunung) есть правомерный источник познания, то, что все, что нам представляет себя в „интуиции“ первично (так сказать, в своей живой действительности), следует просто принять так, как оно себя дает, однако только в границах, в которых оно себя здесь дает*, [в этом] не может нас сбить с толку никакая мыслимая теория» (*E. Husserl*. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Hua. Bd. III (1), Dordrecht: Kluwer, 1995. S. 51).

[5] *Г. Шпет*. Герменевтика и ее проб лемы // *Г. Шпет*. Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 282.

здесь является момент выражения смысла в слове, способный обеспечить его понимание другим человеком. Понимание оказывается здесь не источником выражения-интерпретации, а напротив его следствием. Мы объясняем что-либо, когда именно не понимаем или не поняты другими, как поясняет Шпет. Поэтому-то никакое «я» (ни индивидуальное, ни коллективное) не может быть субъектом соответствующего герменевтического акта в качестве творца соответствующего ему смысла, так как в противном случае в качестве индивидуального изобретения этого первого, он не был бы понятным другому «субъекту». Индивид (реальный исторический имярек) только воспринимает уже запечатленные в словах смыслы и пытается их транслировать доступными ему средствами выражения (прежде всего словами). Его «творчество»[6] следовательно, состоит не в создании соответствующих смыслов, а в подборе подходящих средств для их выражения, во взаимодействиями с аналогичными усилиями других людей.

Итак, для Шпета смысл слов — это не только значение соответствующих знаков языка. Он различает смысл и значение в том плане, что значение лишь указывает на предмет — обозначает его, а смысл предполагает понимание его социальной цели. «Предмет, — пишет Шпет в статье 1916 г. «Философия и история», — в своем логическом значении есть только *неопределенный* „носитель“ многообразного содержания, связанного в один узел в некотором его осмысливающем центральном ядре... Необходимо выделить в многообразии его содержания, прежде всего, *типы* отношений, которые мы эмпирически характеризуем как отношения культурные, правовые, религиозные...»[7]

В «Сознании и его собственнике» (тот же 1916 г.) он уточняет эту мысль в применение к проблеме «я». Мыслимая общность «я» как предмета определяется здесь не через

[6] *Г. Шпет*. История как предмет логики // Мысль и Слово. С. 243.
[7] *Г. Шпет*. Философия и история // Мысль и Слово. С. 196.

сознание в его единстве, во всяком случае не только через отношения сознания. «Я» — это конкретный живой человек (имярек) — определяемый из отношений к другому конкретному человеку, могущему назвать себя «я». В этом смысле «я» — это «социальный предмет». Сходство с так называемыми «действительными предметами» не должно нас смущать, считает Шпет, так как они также как и «духовные предметы» опосредованы для сознания языком и его логическими формами. И Шпет заключает: «...оставим в стороне различие органического и неорганического, — *все это предметы прежде всего социальные:* продукты труда, культуры, мены, купли и продажи, и пр., и пр.»[8]

Эта очевидная и даже тривиальная идея не получила по мнению Шпета принципиального продумывания и концептуального применения ни в истории философии, ни в истории герменевтики. И критика Шпетом представителей философско-исторического знания исходит в основном из этого соображения, хотя само оно подробно им не анализируется. Формы имеемых в виду смысловых генезисов Шпет практически не исследует. Его интересует только открытие нового основания гуманитарных наук, которое он усматривает в истории ее философского осмыслении, логикой которой выступает у него диалектика, носящая «существенно герменевтический характер».[9]

Характерная цитата из III тома «Истории как проблемы логики»: «Философия в целом по своему методу есть *герменевтическая философия*. — Такова принципиальная транскрипция того, что дает сущный анализ конкретно воплощенного в истории и историческом. Но путь *изложения* мной выбран обратный: от принципов к этому конкретно осуществляемому. И только раскрытие этих

[8] *Г. Шпет* Сознание и его собственник // Philosophia Natalis. С. 297. Ср. его же «Проблемы современной эстетики» (Искусство как вид знания. М., 2007. С. 318).

[9] Там же. С. 275, 351–353.

принципов и путь этот как следует оправдает, и смысл исторического раскроет не в частности, а вообще.»[10]

Но поставив так вопрос, Шпет не предполагает исключительно структурное изучение соответствующих отношений, обращаясь к отношениям герменевтического сознания с его основным предметом — словом. Собственно под структурой он понимает интенциональную структуру, перенесенную в сферу слова в его преимущественно семиотической и семантической функциях. Т. е. Шпет рассматривает слово как знак в его отнесении к значению, и надеется через рефлексию на их quasi-интенциональное (или как он говорит «респективное») отношение как отношение понимания, выяснить как нечто становится понятным и осмысленным, т. е. реконструировать процесс смыслообразования на уровне языкового выражения, но как бы в обратной перемотке — от знаку к значению и смыслу, а не от само собой разумеющейся здравости общих мест к их банальному выражению в казенном языке.

Считая (подобно Лакану) вопрос о происхождении языка праздным, Шпет исходит из того, что субъективного автора, будь то «бог» метафизики, картезианское «ego cogito», гегелевский «абсолютный дух» или кантовский «трансцендентальный субъект» у языка быть не может. Это лишь результат исторической практики, которая должна рассматриваться в формах уже упомянутых реальных («производственных») отношений в которые вступают люди в истории. Эта идея предопределила и его

[10] *Г. Шпет*. Язык и смысл // Мысль и Слово. С. 509. Ср.: аналогичные уточнения П. Рикёром взгляда Хайдеггера на герменевтику: «Онтология понимания, непосредственно вырабатываемая Хайдеггером, совершающим внезапный, резкий поворот, когда на место изучения способа познания ставится изучение способа существования, могла бы быть для нас, действующих в обход и постепенно, лишь горизонтом, то есть скорее целью, чем фактом» (*П. Рикёр.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 2002. С. 52. И далее: С. 61, 315, 542).

интерпретацию проблемы «я» и учение об отношении знака и значения, через которые в частности он рассматривал традиционную проблематику субъективности.

## «Я» и субъект

Итак, Шпет не считает понятие «субъекта» необходимой логической формой герменевтического отношения к реальности, признавая ее только предметом исследования, причем предметом социальным, требующим логической реконструкции в исторической динамике всех своих общественных связей и отношений. Поэтому не точно было бы приписывать Шпету следование идее лейбницевско-ницшевской историзованной монадологии с ее изначальным волевым динамизмом доиндивидуальной, сверхиндивидуальной, или даже «коллективной» субъективности (подобно Вл. Соловьеву и кн. С. Трубецкому). Ибо этот ход с неизбежностью имплицировал бы системное требование согласования и примирения воль других субъектов в форме какой-нибудь «субстанции».

В ряде своих работ 1910-х гг. Шпет доказывает, что проблема «я» не имеет ничего общего с понятием субъекта, который может быть не только партикулярным, но и коллективным. Но дело не только в этом. Шпет считает, что само понятие «субъекта познания» — это только некритическое перенесение в онтологию вместе с логическими формами форм эмпирических. Понятие ego cogito, кантовского трансцендентального субъекта, фихтеанского «Я» и даже гуссерлевского «чистого я» как центра отнесения интенциональных актов сознания — стоят для него в этом смысле в одном ряду. И здесь он отчасти созвучен с критикой феноменологии Ж. Делезом.[11] Так же

[11] «То, что явно присутствовало у Канта, присутствует и у Гуссерля: неспособность их философии порвать с формой общезначимого

как и Делез в «Логике смысла» Шпет отмечает, что понятие «трансцендентального я» получено у Канта и Гуссерля по аналогии с «я» эмпирическим, а не в первичном интуитивном усмотрении, требующим «указания первичной данности»[12]. Т. е. кантианство и феноменология по Шпету, идут здесь в обход собственных критических ограничений и «принципа всех принципов». Поэтому, кстати, шпетовские «смыслы» как внутренние формы слова могут быть с известными оговорками рассмотрены как делезовские доиндивидаульные сингулярности.

Понимание Шпетом сингулярного смысла находится по ту сторону коллективного и индивидуального. Не будучи не образом, ни чувством, ни представлением, ни вещью, смыл конституирует все эти образования. Но в отличие от Делёза он говорит не о «доиндивидуальных сингулярностях», а о «надиндивидуальном бытии»[13]. Т. е. усматривает единичность в области событий и феноменов реально-исторических и культурных, которые достигают

смысла. Какая судьба уготована такой философии, которая полностью отдает себе отчет, что не отвечала бы своему названию, если, хотя бы условно, не порывала с конкретными содержаниями и модальностями doxa [мнения], но, тем не менее, продолжает говорить о сущностях (то есть, формах) и с легкостью возводит в ранг трансцендентального простой эмпирический опыт в образе мысли, объявленной «врожденной» При этом в ней не только измерение сигнификации дается уже готовым при смысле, понимаемом как общий предикат; и не только измерение денотации уже задается в предполагаемом отношении смысла со всяким определяемым и индивидуализированным объектом. В ней имеется еще целое измерение манифестации, которое — в позиции трансцендентального субъекта — сохраняет личностную форму, то есть форму личностного сознания и субъективной самотождественности, и которое, не мало не смущаясь, выводит трансцендентальное из характеристик эмпирического» (*Ж. Делёз*. Логика смысла. М.; Екатеринбург, 1998. С. 136).

12 *Г. Шпет*. Сознание и его собственник. С. 297. Ср.: С. 299.

13 *Г. Шпет*. Герменевтика и ее проблемы. С. 288.

трансцендентального статуса без специальных методических рефлексивных процедур.

Аналогично Делёзу, Шпет истолковывал смысл через событие выраженное глаголом, а не свойство некоторого субъекта выраженного предикатом. Так сингулярным смыслом секиры в «Явлении и смысле» оказывается событие «рубить», выраженное глаголом[14]. Шпет исходит из широкого понимание предикативности, т.е. не как свойства или атрибута некоей субстанции, а как утверждаемого события, выражаемого всегда в глагольной форме[15]. Но в отличие от Делеза, способ организации сингулярных смыслов у Шпета не структурный.

Как мы уже писали, несмотря на его известные структурные манифестации во 2-й книге *Эстетических фрагментов*, единственная структура которую знал Шпет — это структура интенционального сознания, перенесенная на слово в его отношении с действительными вещами и выражаемыми смыслами. Шпет не решается, подобно Сартру[16], отказаться даже от идеи сознания как среды при анализе смыслового генезиса[17], но само «сознание» он понимает принципиально иначе, чем в феноменологической философии. А именно как исторический и социальный феномен. Шпет следует здесь традиции историзма, заложенной в философии Нового времени рядом интуиций Лейбница, развитых применительно к пониманию истории Вико, Хладениусом, Гердером и др.[18] Но историчность понимается Шпетом не как конечность человеческого бытия (Хайдеггер), а как обусловленность этого

[14] *Г. Шпет*. Явление и смысл // Мысль и слово. С. 161–163.

[15] *Г. Шпет*. История как предмет логики. С. 232.

[16] Которого за это критиковал Делёз: *Ж. Делёз*. Логика смысла. Серия 14–15. С. 144 и др.

[17] Ср. концовку «Сознания и его собственника»: «Во всяком случае, все это — проблемы прежде всего принципиального анализа самого чистого сознания в его сущности» (С. 310).

[18] Статья 1916 г. «Философия и история» (С. 196).

последнего усилиями по осмыслению мира и его дальнейшему строительству на рациональных основаниях.

Полагая здесь «я» не *субъектом*, а *предметом* сознания (трансцендентным последнему в этом смысле), Шпет определяет его не через предицируемое родовидовой логикой общее свойство быть «единством сознания», а, напротив, через отличие от других подобных «единств», что только и может оправдать его существенное определение как «unicum». Этому различию не противоречит усматриваемая Шпетом коллективность «я», ибо переход от «я» к «ты» и «мы» он предлагает понимать не как суммирование, а как умножение, не отменяющее помянутые уникальность и свободу. Сама уникальность этого «я» может быть понята в отличие от других «я» как столь же свободных целей-предназначенностей социального целого[19].

Таким образом, свою уникальность «я» у Шпета получает не из операции признания тождественного себе господского сознания, замешанного у Гегеля на замалчиваемом им убийстве первогосподина и компромиссном установлении рабско-господских отношений[20], а скорее через делезо-ницшеанский различающий повтор, как определение себя через другие «я», границы свободы которых есть границы самого этого «я», как гарантии его «свободного» осуществления в общем «я-собрании».[21]

Более того, «собрание» которое имеет в виду Шпет, двигаясь здесь дальше Делеза и Ницше, способно преодолеть собственные пределы, «т. е. пределы каждого имярека, что уничтожает раздельность, дистрибутивность, — другими словами, приводит к абсолютной свободе: Здесь

[19] *Г. Шпет*. Сознание и его собственник. С. 305.

[20] См. нашу статью на эту тему: *И. Чубаров*. Операция признания в биографии // Авто-био-графия. Тетради по аналитической антропологии. Т. 1. М., 2001.

[21] Ср. его понимание признания в работе «Внутренняя форма слова» (*Г. Шпет*. Искусство как вид знания. М., 2007. С. 476 и прим. на С. 768–679).

«я» освобождается от предназначенности, *оно может не быть самим собой*» (курсив Шпета[22]). Подобное радикальное расширение опыта общности, совершенно не характерно для западного мышления, для которого даже свободное желание определяется через запрет. «Свобода» шпетовского субъекта внутри «собрания» представляет собой такой вид становления, который не предполагался ни Сартром, ни Батаем, ни Левинасом. Это становление «собранием» или «советом», если хотите, и даже «собором», если последний понимать не как обобщение, а как «общение», основанное на определенном типе общности[23]. Шпетовская идея демонстрирует пустотность субъекта, свободного якобы из самого себя, не противопоставляя ему при этом никакой новой индивидуалистической модели (например, ницшеанского типа «сверхчеловека» или любующегося своей раздвоенностью делезианского «шизофреника»).

Цитата: «Идеально — тут социальная тема, разрешению которой больше всего препятствий поставил именно субъективизм, так как вместо перехода к анализу смысла идеального я, идеального имярека, как сознаваемого, он переходил к Я прописному, владыке, законодателю и собственнику всяческого сознания и всего сознаваемого».[24]

Сразу за этим фрагментом из «Сознания и его собственника» Шпет противопоставляет идее примордиальной редукции, которая только воспроизводит традиционные отождествления сознания с «душой» и «духом», цитату из Тараса Шевченко: «Як умру, то поховайте *мене* на могилі, серед степу широкого, на Вкраїні милій».[25] — Радостное принятие смерти — самоотречение как подлинное «становления другим», без того, чтобы подчиниться

[22] *Г. Шпет*. Сознание и его собственник. Там же. С. 305.
[23] *Г. Шпет*. Сознание и его собственник. С. 309.
[24] Там же. С. 303.
[25] Там же. С. 305.

очередному, пусть даже и различенному в себе, субстанциальному тождеству — важнейший мотив русской разночинной культуры, к которой относил себя Шпет.

* * *

Рождение слова, интерпретирующего реальность в ее разумных формах, которые наличествуют в ней наряду с неразумными, было главной путеводной идеей Шпета. И в реализации этой идеи он оставил много пронзительных, искрящихся смыслом страниц. — Так, например, идея отвращения к себе из статьи «Мудрость или разум?»[26], безусловно, выводит Шпета из компании занудных профессоров-методологов, не способных произнести яркого живого слова. Сюда же идея «всеблагой смерти» из «Эстетических фрагментов» и много других чересчур рискованных на взгляд философского обывателя мыслительных метафор[27].

В этом Шпет наиболее близок Делёзу, который позднее классифицировал соответствующие философские стили и мыслительные стратегии[28]. В отличие от индивидуалистической иронии пришедшего к самосознанию в начале Нового времени буржуазного субъекта, Шпет демонстрирует настоящий философский юмор, сохраняя концептуальную серьезность, когда вводит понятия субъекта как

[26] *Г. Шпет*. Мудрость или разум. С. 364.

[27] Ср.: «Как много мы приобретали бы, если бы нас не обманывали мнимою действительностью глубин задушевных, а только бы всегда во вне проявляли, выражали, вели себя как ведут любящие (...). Вся она, душа, во вне, мягким воздушным покровом облекает „нас“. Но зато и удары, которые наносятся ей — морщины и шрамы на внешнем нашем лике. Вся душа есть внешность. Человек живет, пока у него есть внешность. И личность есть внешность. Проблема бессмертия была бы разрешена, если бы была решена проблема бессмертного овнешнения» (*Г. Шпет*. Эстетические фрагменты. Сочинения. М., 1989. С. 363–364).

[28] Ср. главу «Юмор» (Ж. Делез. Логика смысла. С. 186–190).

«социальной вещи» и «духовной коллективности». Его смех сухой, как смех от созерцания жестокой истины истории, которая не представляет собой ничего веселого. Хотя в другом смысле он и радостный, ибо разрушает иллюзии, сокрушая престолы и алтари[29].

## Место субъекта в контексте философии языка и искусства Г. Шпета

В 1920-е гг. Шпет существенно уточняет свое понимание «я» как «социальной вещи», но все же не отказывается от него, оставаясь в твердом убеждении, что на эпистемологическом уровне анализа опора на инстанцию «я-сознания» может привести только к психологизму. Мы уже писали об этом в связи с неопубликованной им при жизни статьей «Социализм или гуманизм»[30]. Однако более подробно Шпет останавливается на этом сюжете в своих «Эстетических фрагментах» (1922-1923)[31], «Внутренней форме слова» (1927) и «Введении в этническую психологию» (1927), где переносит вопрос о субъекте, «я» и человеческой личности в поле языковой и эстетической проблематики, вернее даже — непосредственно в пространство произведения искусства. По сути, он предлагает рассматривать человеческую личность как эстетический, художественный и культурный идеал, но одновременно и как реально действующего субъекта, опосредующего в своей деятельности природный мир и идею с целью создания нового, социально-культурного мира[32].

[29] Ср. его доклад 1914 г. «Идея основной науки», опубликованный вместо введения к «Явлению и смыслу».
[30] См.: *И. Чубаров*. Г. Шпет и В. Соловьев. Критическое наследование // Новое литературное обозрение (2008). № 3 (91). С. 147–166.
[31] Эстетические фрагменты; Проблемы современной эстетики (*Г. Шпет*. Искусство как вид знания. М., 2007. С. 173–287; 288–322).
[32] Внутренняя форма слова (Искусство как вид знания. С. 468).

На первый взгляд кажется, что от слишком резких формулировок в понимании «я» как «социальной вещи» дореволюционного периода он таким образом уходит. Характерная цитата: «Искусство не только «передает» смыслы, но отображает также душевные волнения, стремления, реакции. Оно не только социальная вещь и как такая средство, но также культурная «ценность», будучи индексом и как бы «составной частью» основной культурной категории, — противопоставляемой социальной категории «только вещи и средства», — «самоцели», «лица», «личности».[33]

«Личностью» в этом смысле оказывается по преимуществу человек-художник как «составная часть некоторого sui generis бытия», которое Шпет демонстративно противопоставляет бытию «обезьяны», «гражданина» и «товарища»[34]. Однако условием подобного противопоставления является как бы раздвоение самого субъекта, признание фиктивного (хотя и не иллюзорного) характера упомянутой «личности» как некоего образца и культурного идеала, к которому только стремится реальный индивид как природный субъект, представитель рода или член коллектива[35].

Таким образом, при ответе на вопрос о характере этого с*а*мого «sui generis» бытия личности, Шпет снова приходит к социальности, но как бы с другой стороны — со стороны произведения искусства, анализ структуры которого, как отношения его предметных форм, смыслового содержания и индивидуальной фантазии и чувственности художника только и может привести к выявлению существенных характеристик человеческой субъективности, очертив ее место в историческом и культурном контексте.

[33] Там же. С. 320.

[34] Там же.

[35] Ср. соответствующие рассуждения в предисловии к «Введению в этническую психологию» (*Г. Шпет.* Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006. С. 419–420).

Шпет строго различает в поздних работах не только «органического индивида» от «культурной личности», но и понятие субъекта от «я»[36]. Таким образом, он развивает свою идею субъекта как своеобразной «социальной вещи», которая должна пониматься теперь не только как средство, но и как осмысленный знак и носитель знаков[37]. Но и как средство («вещный посредник») тоже: «Всякая социальная вещь может рассматриваться как объективированная субъективность (но реализованная идея — в виде социально-культурной объективной данности, предмет «истории»), и вместе, как субъективированная объективность (социально-психологически насыщенная данность, предмет «социальной психологии).»[38]

Для иллюстрации своего онтолого-герменевтического подхода к проблеме субъекта Шпет намекает на новое (не-феноменалистическое) прочтение учения Р. Авенариуса о «зависимом жизненном ряде», и прямо ссылается на «Капитал» К. Маркса[39].

Аналогия с чувственно-сверхчувственной природой товара, отражающей двойственный характер продуктов труда, помогла Шпету четко сформулировать отличия своей позиции от психологического понимания природы художественного творчества, его продуктов и авторов. Шпет по сути очищает произведение искусства от натуральных, психологических «следов» автора, подобно тому как Маркс денатурализовал стоимость, отвергая ее понимание как естественного свойства вещи. Усматривая в произведениях искусства прежде всего результат сложной социально-культурной деятельности и на уровне его

[36] Внутренняя форма слова. С. 467–468.

[37] Ср. там же. С. 477.

[38] Там же. С. 468–469.

[39] Он призывает на поддержку обширный фрагмент из I тома «Капитала» К. Маркса. Там же. С. 469. Ср. также Предисловие к его «Введению в этническую психологию» (*Г. Шпет*. Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006. С. 421).

содержания и на уровне форм, Шпет ставит под сомнение даже столь очевидную с точки зрения натурализма идею творческого субъекта как их автора-творца.

Подобно Марксу Шпет понимает субъект как «вещного посредника» между «духом» и природой, который одновременно объективируется в продуктах своего труда и субъективирует их, согласно своей уникальной сущности. Он не только придает природному материалу характер социально-культурной вещи, но и сам приобретая новое, уже упомянутое sui generis социально-культурное бытие. Таким образом, у Шпета можно с самого начала говорить о двух пониманиях субъекта: реальном историческом «эмпирическом» субъекте (нас с вами, как реальных «имяреках»), и о некоем культурном идеале, в котором реализуется идея субъекта как свободного творческого существа — части и члена свободного и справедливого общества, через признание граждан которого он получает свои существенные определения. Идея Шпета состоит в том, что искусство является такой общественной практикой, в которой разрыв между этими двумя субъектами становится осознанным, хотя полностью и не устраняется. Т. е. упомянутый идеал превращается в нем структурной принцип самого произведения искусства, а эмпирический субъект не подменяется никакой конструкцией. Он остается в своем чувственном, сублиминальном (т. е. бессознательном) и эмоциональном бытии в качестве автора (хотя только возможного) соответствующих произведений, объективирующего в нем свою субъективность.

Преимущественная критическая работа Шпета сводится к редукции к этим двум пониманиям субъекта множества его естественно-научных, психологических, политических, философско-исторических моделей и химер обыденного и религиозного сознания. На самом деле речь идет об одном и том же субъекте, становящемся из «социальной вещи» как средства (посредника в осуществлении идеи) в социальную же вещь как знак и цель самого

трудового и творческого процесса (т. е. реализованную идею).[40] При этом на обоих уровнях субъект этот определяется у Шпета через отношение с другими субъектами, через коллективность и социализацию форм, в которых объективируется и выражается его собственная сущность как субъекта.

* * *

Свою диалектическую концепцию субъекта Шпет проясняет на примере искусства: «Акты фантазии данного субъекта, точно так же, как все другие творческие и трудовые акты, объективируясь в продуктах труда и творчества, в языке, поэзии, искусстве, становятся культурно-социальными актами. Мы имеем дело всякий раз не только с реализацией идеи, но также и с объективированием субъективного, а вместе, следовательно, и с субъективированием объективного — в каждом произведении поэзии, как и во всех областях творчества. Таким образом, источник, из которого мы можем почерпать знание субъективности, как такой, заключается не в чем ином, как в *самом продукте творчества*»[41].

Ошибка психологического взгляда на искусство, по Шпету, заключается в выведении его закономерностей из предположенной «творческой» природы личности, а не из объективных качеств самого произведения, формальных законов и алгоритмов, по которым организуется его материал, обусловленных в свою очередь историей духовной и материальной культуры человечества. Согласно

[40] Очевидно внутреннее сродство идеи Шпета об особой социальной природе индивидуальных феноменов с аналогичными размышлениями поздних советских «марксистов» о природе идеального. Ср.: *Э. В. Ильенков*. Проблема идеального // Вопросы философии. 1979. № 6–7; *М. К. Мамардашвили*. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984.

[41] Внутренняя форма слова. С. 469.

психологическому объяснению описанная выше объективация предстает как осуществление идей, заложенных якобы в психических переживаниях, «законах творчества, понимаемых как законы душевной деятельности творческого субъекта»[42].

Признавая ключевую роль воображения и фантазии в создании художественных произведений, и даже вводя, в развитие идей В. фон Гумбольдта, несводимое к синтаксису и логике понятие внутренней поэтической формы, Шпет придает этим понятиям сугубо объективистскую, предметную трактовку, усматривая их источник в самом процессе творчества и структуре художественного продукта. В этой направленности искусства на самое себя он даже усматривает единственную свободу художника. Например, поэзия, повторяет Шпет идею В. фон Гумбольдта, является функцией языка, а не психики субъекта. Язык же есть явление социальное[43]. Поэтому работа поэта состоит не в создании самого языка, его предметных форм и эстетических качеств, а в выборе и комбинировании уже готовых языковых средств выражения.[44]

Не разделяя романтическую идею произвольности фантазии, Шпет не склонен видеть в ее образах и отражение реальных законов действительности. Акты фантазии,

[42] Внутренняя форма слова. С. 442–443, 465; Введение в этническую психологию. С. 421.

[43] Эту идею, воспринятую позднее Р. Якобсоном, глубоко воспринял и Ж. Лакан, интерпретировав психоанализ Фрейда в горизонте этого открытия. Этот горизонт позволяет сойтись тенденциям, которые могли казаться в 1920-х гг. еще абсолютно несводимыми. В идее бессознательного как языка Шпет вполне мог бы встретиться с Фрейдом, но, правда, для этого бессознательное должно было бы перестать носить сбивающую форму субъекта. Т. е. психоанализ должен был пройти критику следующих за Лаканом, Ж. Делеза и Ф. Гваттари (См. их «Анти-Эдип»).

[44] Ср. его «Эстетические фрагменты, I» (Искусство как вид знания. С. 190).

по Шпету, направлены на некое отрешенное бытие, конституируемое в своем создании художественным идеалом, или идеализированным предметом. Этот идеал не носит ни метафизической, ни психологической природы, будучи имманентен самому творческому процессу и производимому в нем продукту. Кстати, в отличие от соответствующего классического понятия этот идеал у Шпета не обладает оценочными эстетическими или этическими характеристиками, равно определяя как прекрасное и героическое, так и чудовищное и комическое.[45]

Шпет понимает художественный процесс достаточно традиционно как изображение действительности согласно упомянутому идеалу и несколько неопределенной идее «художественности». По его словам, фантазия модифицирует действительность, подражая этой идее, соответственно лишая изображаемое прагматических характеристик («отрешая»). Формы такого преобразования-отрешения и являются формами образования тропов — поэтическими внутренними формами как законами образования поэтической речи: «„Идеал“ предуказывает соответствующий закон и „правило“, формующую форму и художественную форму форм, а последняя создает уже приемы и пути непосредственного образования художественных образов. В поэзии, таким образом, троп оказывается аналогом понятия, как идеал — предметною формою содержания, оформляемого в «образ» или в троп, как слово-образ, под конститутивным руководством внутренней художественной, поэтической формы».[46]

Разрывая связь фантазии и чувства, на которой настаивает психология, Шпет хочет элиминировать понятие субъективности в его индивидуально-психологическом понимании, восстанавливая его на другом — социально-культурном уровне. Однако в борьбе с психологизмом Шпет

[45] Внутренняя форма слова. С. 464–465.
[46] Там же. С. 444.

настолько интеллектуализует искусство, сводя его собственные формы к отношениям между внешними природными формами материала и внутренними логическими формами идей[47], что невольно умаляет роль художника, который из реального производителя превращается у него в знак самого себя, в какого-то дилера, через которого только проходят, с несущественными аранжировками с его стороны, «объективные» художественные смыслы, образы и стили.

Цитата: «Субъект может быть свободен в выборе того или иного направления, способа модификации изображаемой действительности, но изображением выбранного способа он связывает и способ изображения, построения поэтических форм, образование тропов. Он свободен, далее, в отборе для них словесного и вообще изобразительного материала в каждом индивидуальном случае, но этот последний уже подчинен закону целого и осуществляемой им идеи художественности».[48]

Относя участие автора-субъекта в конечном художественном продукте к чисто эмоциональной сфере, Шпет ограничивает ее саму с двух сторон — со стороны предметной структуры произведения и со стороны социального происхождения материала. Соответствующие экспрессивные формы слова он размещает между формами логическими и поэтическими. Говорить при их интерпретации о значении самого произведения не приходится, речь идет о со-значениях, которые мы постигаем как бы дополнительно к уяснению его основного смысла.

***

Здесь не место подробно анализировать взгляды Шпета на искусство, тем более, что они во многом определены его пониманием субъективности. Их чрезмерный

47 С. 441.

48 Там же. С. 465.

интеллектуализм, о котором мы уже писали[49], есть лишь следствие его общей концепции языка, культуры и истории. В ее рамках Шпет смотрел на искусство не как на специфическое умение или эстетический феномен, а как на «факт культурной истории, определяемый всею полнотою социального развития»[50]. Т. е. делал акцент на роли искусства в историческом процессе познания человечеством самого себя, с неизбежным в этом плане ударением на его смысловой составляющей. И хотя пресловутый «смысл» он при этом извлекал из форм самих произведений искусства, их понимание было строго детерминировано логическими формами, по отношению к которым формы художественные представали как всего лишь sui generis suppositio.

Между тем вопрос заключается не в том, есть ли смысл в произведении искусства или его там нет, а в том, можно ли до него добраться, лишь совлекая одну за другой, как листья капусты, его экспрессивные, поэтические и художественные формы, ограничиваясь при этом традиционном герменевтическим арсеналом? Ведь хотя реальный творческий субъект действительно не выступает творцом логических форм и предметного содержания произведений, само произведение, его «как», не выводится из его смысловых и экспрессивных характеристик, а имеет относительно самостоятельное значение. Это в свою очередь не означает, что оно «бессмысленно», или алогично. Просто оно не является выражением какой-то заранее известной «идеи», а участие в нем художника не сводится к его эмоциональному отношению к выраженным в нем смыслам.

Традиционная для феноменологической мысли недооценка роли бессознательного, сыграла здесь против

[49] См.: *И. Чубаров*. «Сердечные искажения» в пространстве эстетики. Г. Шпет и Л. Выготский // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М., 2006. С. 221–235.

[50] См.: «Познание и искусство» (тезисы доклада) (Искусство как вид знания. С. 101).

Шпета, не позволив развить усмотренную им самим аналогию между структурой языка и строением субъективности на символическом уровне. Между тем, отчасти, функции бессознательного брала на себя у Шпета идея социальности, но ее разработка, в том числе в перспективе тем «коллективного бессознательного», «групповых фантазмов» и т. д., была им только намечена в текстах по логике истории и этнической психологии, но не развита.

Это обстоятельство и предопределило известные перекосы при формулировке Шпетом отдельных эстетических проблем. Так при анализе проблемы эстетического удовольствия он отвергал не только его критериальность в определении художественности, но и признавал его не обязательным, а только возможным для самого произведения искусства[51]. Это фактически означало, что художественность произведения не только не зависела от производимого им эстетического впечатления, но и теряла всякую связь не только с его автором, но и с его качественными характеристиками, релятивизируя его и представляя чем-то второстепенным. Таким образом, утрачивалась база оценки самой художественности, критерий различия оригинальной и графоманской литературы и т. д. Этот парадокс Шпет пытался замаскировать тезисом о различии удовольствия от внешних форм произведения искусства и полновесным наслаждением, связанным с пониманием его целостного смысла.

Однако Шпет все же больше играл на стороне объективного искусствоведения, а не на психологическом поле традиционной эстетики. Так говоря в заключение «Внутренней формы слова» об искусстве как «прикладной философии», Шпет и не думал приуменьшать его значение по сравнению с более фундаментальными видами знания. Напротив, он стремился поднять когнитивный статус искусства по сравнению с его пониманием как какого-то

[51] С. 446.

формального языка удовольствий или релятивного выражения эмоций, не имеющих никакого отношения к пониманию его природы и смысла его отдельных произведений.

Шпет таким образом двигался к идее философии искусства, пытаясь нащупать критерии объективной эстетики и науки об искусстве вообще. Но пришел лишь к пониманию самого искусства как прикладной философии.[52] На счет этого пресловутого «философизма» следует отнести и отмеченные выше ограничения «творческой субъективности».

* * *

Но на них можно посмотреть и с другой стороны. В определенном смысле Шпет «спасает» субъекта, размещая его в резервации экспрессивных форм искусства. Ибо естествознание фактически вообще элиминирует инстанцию субъекта из своей картины мира, так как не нуждается в нем в своей научной практике в качестве социально-культурного посредника реализации «идеи». Поэтому метафизика и подсовывает на это пустующее место уже готовую «идею» некоей субстанции, общего субъекта, души и т. п.[53]

Шпет противопоставляет выведению «субъективности из безличных потенций биологической и психофизической особи» (С. 476) идею «социальной самости», в которой в снятом и трансформированном виде сохраняются все «натуральные» свойства субъекта, включая «творческие способности» и «сублиминальные качества». Для этого нужно, по его словам, традиционные психологические признаки (вроде «ревности», «трусости» и т. п.) и психофизические реакции и рефлексы рассмотреть как непосредственные признаки и субъективные выражения

[52] Внутренняя форма слова. С. 501. Ср.: «Познание и искусство» (Искусство как вид знания. С. 101–102).

[53] Там же. С. 470–471

«в составе конкретно данных *объективаций* конкретно называемых субъектов: индивидуальных, Пушкин, Данте, Моцарт, или коллективных, человек эпохи Возрождения, китаец, буржуа…» (С. 479). Абстрактные «термины безличия» такие как «я», «самосознание» преобразятся тогда в признанные со стороны других субъектов имена, а «рефлексы» и «импульсы» в «жесты», «мимику», «интонацию», которые можно будет предметно изучать на уровне соответствующих экспрессивный форм самого произведения. Последние хотя и не относятся, по Шпету, к конститутивным смысловым формам произведений, а лишь их к «характерам и признакам» (со-значениям), составляют неуничтожимую сферу субъективности, определяя такие важные художественные составляющие как авторский почерк, стиль, школа и т. д. Эти элементы объективированной субъективности не мыслятся, но зато *чувствуются* в слове, как дыхание субъекта, составляющее чувственное содержание слова. Но и их можно наделить смысловым содержанием, правда ценой опредмечивания «живого субъекта» и прерыванию непосредственного контакта с произведением искусства.

Любопытно, что именно в чтении и созерцании художественных произведений Шпет фиксирует ближайшую аналогию идее допредикативной субъективности, нуждающейся не столько в рефлексивном конципировании, сколько в непосредственном понимании. Природный характер авторской субъективности засекается лишь пока мы читаем-смотрим-слушаем его произведение, т. е. телесно-чувственно с ним общаемся. Но как только мы попытаемся перевести это общение в концептуальный план, субъект тут же исчезает, вернее превращается в новый — социально-культурный. Шпет называет это переходом от субъективности произведения к объективности его творца, и считает чем-то простым и естественным: «Пока субъект *чувствовался*, симпатически и конгениально постигался, улавливался в экспрессии слова, он был

субъектом его, но лишь только он стал *предметом* анализа..., он и остается предметом, объективным содержанием новой установки»[54]. Только смешение соответствующих уровней анализа субъективности, как и их изолированное рассмотрение, может привести здесь к характерным ошибкам натурализма, психологизма и метафизики.

Шпет не считает, например, допустимым, обращение к биографии автора для смыслового анализа его произведений. Вообще субъект, который имеется в виду на уровне анализа экспрессивных форм произведения не то же самое, что автор как биографический субъект, хотя между ними и существует корреляция. Но так как автор, по Шпету, не может, исходя из своих художественных потенций, таланта и одаренности определять *предметное содержание* своих произведений, а только его *состав*, то обращение к биографии автора ничего в понимании этого первого дать не может. Зато оно может помочь разобраться в авторе как «социальной вещи», объективирующей себя не только в своем искусстве, но и своей биографии[55].

Однако надо сознавать, что полностью он себя объективировать все равно не может. Т. е. что его «Произведение» как некое идеальное смысловое единство не равно опубликованным текстам, хотя вне их он как художник также не существует.[56]

Таким образом Шпет при всем своем желании тотально опредметить художественный процесс и его продукт, дробя его для этого на бесконечные слои форм (внутренние логические, фигуральные риторические, художественные поэтические, экспрессивно-стилистические),

[54] Там же. С. 484.

[55] Ср. его примечание 209 к С. 488 цит. изд., о «социальной относительности субъекта» как основе для сравнения его поэтического и биографического мировоззрений.

[56] Там же. С. 483. Здесь приходит на память известное лингвистическое различение субъекта высказывания, как его формы и субъекта высказанного, как содержания.

последовательно их объективируя и социализуя, вновь и вновь возвращается к проблематике необъективируемого остатка и задается вопросом о субъекте как творце всех этих форм.[57] Всякий раз, доходя до предельного уровня деперсонализации и редукции субъекта в произведениях его труда, он вновь возвращается к «живому субъекту» во всей его абстрактной абсолютности и витальной эмпиричности, апеллируя к аргументу невыразимости подобной субъективности в общих понятиях, и его глубинно социальной природе[58].

Можно конечно сказать, что Шпет лишь обыгрывает здесь известные гегелевские сюжеты. Однако делает он это с той разницей, что диалектическое опосредование сохраняет у него не транзитивный момент — чувственно-эмоционального остатка, которому соответствует не столько инстанция изолированного субъекта — особи, сколько изначальной общности с другими субъектами, в которой он только и возможен.[59]

В конечном счете, он приходит к идее «социально-культурной относительности» и «многократности» субъекта, не определимого «по экспрессии его слова, а устанавливаемой объективно на основании объективных данных биографии лица, материальной, бытовой и культурной истории коллектива».[60]

[57] Ср. его рассуждения о формообразующих началах содержания как «субъективном обладании»: «Содержание субъекта, богатое или ограниченное, возвышенное или мещанское, шекспировское или китайское, отнюдь не есть *субъективность* в таком же смысле, как отношение субъекта ко всякому содержанию, и, в первую очередь, к своему собственному владению». Там же. С. 485.
[58] Там же. С. 501.
[59] См.: *Г. Шпет*. Искусство как вид знания. Этюд // *Г. Шпет*. Искусство как вид знания. М., 2007. С. 130–131 (Глава «Место абсолютного субъекта (внутренние формы со стороны субъекта)»).
[60] Ссылаясь на вышедшую в ГАХН работу Г. Винокура «Биография и культура» (М., 1927) (Там же. С. 486).

Т. е. для Шпета проблема состояла не в том, чтобы за экспрессивными формами произведения увидеть реальный лик субъекта, а в том, чтобы избежав подмены его «общим Я», психологической субстанцией и пр., найти подлинную субъективность (persona creans) в объективированном поле языка и культуры. По сути речь у него шла о понимании искусства как «второй природы» (социальной), субъекты которой стремятся к обретению родовой идентичности, выходя за пределы ложной альтернативы индивид-коллектив.

На этом уровне анализа субъект преобразуется у Шпета в «типическую индивидуальность» или «коллектив типа», как результат универсализации неких уникальных черт характера, мировоззрения и т. д. индивидов, противостоя логической операции родовидового их обобщения[61]. Субъективность размещается таким образом в области самого художественного произведения, подразумевая необходимость непосредственного выражения запечатленного в его образах знания эпохи и «живого участия» в его восприятии, понимаемого как «вживание» и «соучастие» в творчестве художника[62]. Шпет следует здесь отчасти литературоведческой традиции XIX в. (И. Тэн, В. Белинский) и немецкой герменевтической поэтике (В. Дильтей) с их идеями типической природы образа, героя, мировоззрения, стиля и т. д. Во «Введении в этническую психологию» читаем: «„Тип“ не означает здесь „нормы“ или „идеала“, и тем более он не значит логического „родового“ понятия... Здесь „тип“ надо сопоставить с „типом“, как

[61] Ср.: «Лицо субъекта выступает как некоторого рода репрезентант, представитель, «иллюстрация», знак общего смыслового содержания, слово (в его широчайшем символическом смысле архетипа всякого социально-культурного явления) со своим смыслом (Цезарь — знак, «слово», символ и репрезентант цезаризма, Ленин — коммунизма и т. п.» (Там же. С 486). Ср. также его «Введение в этническую психологию» (С. 476).

[62] Там же. С. 500.

употребляется этот термин в характеристике художественных произведений: он необходимо включает элемент творчества, будучи тем не менее иногда адекватным выражением некоторого коллективного предмета. Тип в этом смысле коллективен, потому что он „собирается“, „составляется“ из элементов, черт, признаков; он и в высшей степени индивидуален, как по полноте признаков, так и по своей незаменимости»[63].

* * *

Итак, в поздних работах Шпет предпринял квази-феноменологическую редукцию субъекта[64], преследующую одновременно две цели — элиминацию его эмпирически случайных проявлений и обнаружение его неуничтожимого смыслового ядра. Носит ли это ядро признаки трансцендентальности в кантовско-гуссерлевском смысле — интересный вопрос. Шпет склонен противопоставлять трансцендентальной субъективности иное его понимание, помещая вопрос о духе как субъекте в исторический контекст культурного производства. При этом Шпет отказывает в производстве самих смысловых форм не только индивидуальному субъекту, но и коллективному. Логике взаимодействия духа и коллектива Шпет посвящает лучшие страницы своего «Введения в этническую психологию»[65]. Выясняя место субъекта в создании языка и художественной культуры, Шпет вовсе не отрицает роли психологии и естественных наук в их понимании. Скорее он пытается придать им расширительное значение, включив в их предмет социально-культурные феномены. Поэтому Шпет пишет о социальной и этнической психологии, и важности изучения примитивных народов

[63] Там же. С. 476.
[64] Там же. С. 475–476 и сл.
[65] См.: С. 463–478.

для понимания природы современного искусства и культуры. Сами психические переживания, впечатления, эмоции, как и способы их психологического изучения связанные с понятиями самонаблюдения, симпатического вчувствования и т. д. должны быть преобразованы в связи с уточнением их предмета. Речь должна идти не о выделенном субъекте-робинзоне, а реальной личности трудящегося и художника, которые творят в условиях сложно организованной и культивированной социальной среды, выступая в качестве посредников законов природы и идеальных целей развития общества.

Т. е. Шпет шел от труда к искусству, от трудового коллектива к творческой личности, а не наоборот. Выдвигая квази-гегелевский тезис «разумной действительности», он не нуждался в бытии ее «идеи» ни в качестве субстанции, ни в качестве субъекта. Но хотя «самость „Я“» растворяется у Шпета в «неограниченном „Мы“»[66], утверждая «единственную реальность» за коллективом, все же природа самой идеи-идеала носит у него не реально-каузальный, а квази-интенциональный характер, как характер отношения между людьми, не сводимый к какой-то единственной тотализующей формуле. Шпет неоднократно предупреждает о том, что коллектив — это не просто коллективный субъект, механически сфабрикованный из разрозненных особей-индивидов. Речь идет у него о новом понимании способов взаимодействия «духа» и «коллективности», ориентированном на преодоление индивидуального отъединения, но не за счет уничтожения самой индивидуальности.[67]

И искусство выступает здесь не только как пример, но и как утопическая модель такого взаимодействия[68], пре-

[66] Внутренняя форма слова. С. 501.

[67] Ср. приводимое им в заключение «Введения в этническую психологию» определение народа у Лацаруса и Штейнталя (С. 499).

[68] Ср.: «Эпохи подъема и жизненного расцвета искусства — эпохи наиболее высокого и твердого самосознания личности, но также непременно в ее общности и единстве с другими личностями,

доставляя благодатную почву для приложения герменевтического подхода Шпета к обоснованию гуманитарных наук. Обсуждение его проблем, и, прежде всего в контексте создания объективной науки об искусстве в рамках возглавляемого Г. Шпетом в 1920-е гг. Философского отделения ГАХН, нуждается в специальном исследовании.

*19.02.08. Берлин*
*01.04.09 Москва*

а не в изолированности и замкнутости индивида; вне общности личности грозит неудачничество и отщепенство, потеря личности. Культурно-творческое «лицо» — не индивид, а общность и общение — таково практическое знание, непосредственно доставляемое искусством. Его практичность состоит в том, что такое знание безмерно повышает интенсивность и полноту нашего жизнечувства и жизнетворчества». См.: Искусство как вид знания. Этюд. С. 143.

**Александр Дмитриев**

# Как сделана «формально-философская школа»

## (или почему не состоялся московский формализм?)[1]

Специфичность изучения российской науки о языке и литературе 1920-х годов состоит в том, что базисные представления о ее состоянии, соотношении академических партий и школ были сформированы многие десятилетия спустя — лишь в 1960–1970-е годы. Эти представления далеко не всегда совпадают с данными, которые выявляются в последние два десятилетия при обращении к документам и свидетельствам пореволюционного времени. Ключевую роль, как в выстраивании этих образов науки, так и в научной реконструкции того, «как это было на самом деле», сыграли, во-первых, просветительская, републикаторская и отчасти комментаторская деятельность Романа Якобсона, во-вторых, коллективная работа Мариэтты Чудаковой, Александра Чудакова и Евгения Тоддеса, начатая блестящим комментарием тома сочинений Тынянова «Поэтика. История литературы. Кино»

[1] Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта Die Sprache der Dinge. Philosophie und Kulturwissenschaften im deutsch-russischen Ideentransfer der 1920er Jahre, поддержанного Volkswagen-Stiftung.

(1977), от каковой берут начало и последующие выпуски «Тыняновских сборников». Конечно, филологическая наука в России не ограничивалась в 1920-е годы одним только формализмом, скорее даже петроградским Опоязом — Обществом по изучению поэтического языка (а на деле триадой Шкловский — Тынянов — Эйхенбаум с добавлением Якобсона). Нарастающий интерес к Бахтину и мыслителям его круга, а также комментированные переиздания работ Виктора В. Виноградова, Григория О. Винокура или Бориса М. Энгельгардта существенно расширили панораму развития филологии послереволюционного десятилетия. Наконец, и сам формализм в разных его видообразованиях (например, включающий идеи Виноградова, а также, например, Проппа) не является всего лишь предтечей структурализма.

Особенно много в плане выхода за пределы «формалистоцентризма» и детального изучения лингвистической поэтики 1920-х годов сделал в последние двадцать лет Максим И. Шапир, но именно в его работах очевидна тенденциозность в плане выстраивания альтернативной, не-опоязовской версии истории отечественной филологии, которая, в свою очередь, становится основой его собственных современных воззрений. Главным моментом развития всей русской науки о слове, согласно Шапиру, становится деятельность Московского лингвистического кружка — МЛК (1915–1924): «Отсутствие своих печатных органов и издательской базы, недостаток авангардной броскости в организации научного быта, а также глубокие внутренние противоречия привели к тому, что символом русского „формализма“ стал всемирно известный Опояз, тогда как основная работа по созданию новой филологии велась в недрах МЛК»[2]. В данной статье

[2] *М. И. Шапир.* Предисловие к публикации: Якобсон Р. О. Московский лингвистический кружок // Philologica. 1996. № 5–7. С. 361. Спор с подобной детронизацией Тынянова и Опояза в пользу

вопрос о составляющих элементах «московского формализма» хронологически и тематически шире деятельности МЛК: он включает в себя (вынужденно весьма сжатое и обобщенное) описание истории Московского лингвистического кружка, Государственной Академии художественных наук в Москве, а также неформальных научных и научно-художественных кружков Москвы 1920-х годов.

Географическое московско-петроградское «двоецентрие» новой русской истории и истории культуры затрагивало также и науку и приводило порой к появлению параллельных и конкурирующих московских и петроградских школ в рамках одной дисциплины (наглядный пример — сосуществование московской и ленинградской фонологической школ с 1930-х годов или же московских и петербургских школ в историографии с начала XX века). Был ли подобный параллелизм и в науке о литературе и каковы факторы и критерии этого разделения? Действительно, сосуществование петроградского и московского формализма было оформлено, с одной стороны, на уровне институций: Опояза и МЛК в первой половине 1920-х годов, Российского института истории искусств в Ленинграде и ГАХН в Москве — во второй половине того же десятилетия, и, с другой стороны, идеологически: более «разомкнутой» ориентацией на собственно литературу и историю в Петрограде и более академической, замкнутой на лингвистику и философию — в Москве[3]. Кроме того, важную роль играло разное понимание традиции и новаторства, тесной связи с общим развитием науки, а именно — иностранной (в Москве), или же притязаниями на собственный пионерский статус (в Петрограде).

Винокура (или же в пользу Б. И. Ярхо у М. Л. Гаспарова) и МЛК у Шапира см.: *А. Блюмбаум*. Конструкция мнимости: К поэтике «Восковой персоны» Юрия Тынянова. СПб., 2002. С. 16–18.

[3] См. об этом также: *А. Дмитриев, Я. Левченко*. Наука как прием (еще раз о методологическом наследии русского формализма) // Новое литературное обозрение. 2002. № 50. С. 203–204.

Надо, наконец, ответить и на вопрос, существовал ли московский формализм как особое и самостоятельное явление, каковы причины его меньшей известности и последующего влияния, по сравнению с формализмом петроградско — ленинградским, «классическим».

Продуктивное напряжение между академической преемственностью и строго научной ориентацией, с одной стороны, и литературным и культурным самоопределением — с другой, были характерны и для петроградского, и для московского формализма. Эти две стороны были также обычно переплетены и взаимообусловлены в различного рода конкретных идейных комбинациях на разных этапах развития науки 1920-х годов. Более того, сам формализм родился на пересечении научного движения (к имманентному анализу искусства) и собственно литературных течений постсимволистского плана (в первую очередь — футуризма), и одно было *необходимо* связано с другим. Анализ литературной техники, составление каталога тем, мотивов, образных средств уже был распространен в 1910-е годы среди молодых филологов Петрограда в качестве противовеса господствующему духовно-историческому (или более позитивистски окрашенному культурно-историческим) подходам[4]. Этим исходным установкам А. Н. Веселовского на изучение поэтики, а не идеологии литературных произведений

[4] Среди романо-германистов именно в таком качестве — как «сознательного и последовательного представителя формального метода» — характеризовал в 1918 году В. М. Жирмунский К. В. Мочульского; близкой к этому была и позиция А. А. Смирнова. *А. В. Лавров*. [Вступительная заметка к:] К. В. Мочульский. Письма к В. М. Жирмунскому // Новое литературное обозрение. 1999. № 35. С. 129. (Работа Мочульского о технике комического у Гоцци опубликована в журнале В. Мейерхольда «Любовь к трем апельсинам»: 1916. Кн. 2/3. С. 83–106). В Пушкинском семинарии С. А. Венгерова это были знакомые Тынянова М. О. Лопатто и Г. В. Маслов (См.: Пушкинист. Сб. 2. Пг., 1916).

и школ — или более близкого в качестве университетского профессора В. Н. Перетца («Из лекций по методологии истории русской литературы», 1914) — отвечал и интерес к западным методологическим подходам, вроде обоснования идеографического метода у Г. Риккерта или изучения истории искусств без имен Г. Вёльфлина[5]. В числе предформалистских течений нужно также указать в 1910-е годы стиховедческую деятельность Андрея Белого и его последователей из Ритмического кружка 1910–1911 годов (в первую очередь С. П. Боброва, близкого с 1913 г. к футуристическим кругам и Пастернаку[6]), а также связанного с акмеистами Н. В. Недоброво[7] и начинающего Б. В. Томашевского[8].

В Москве предформалистский, морфологический путь анализа литературного произведения как такового был представлен прежде всего у Михаила Александровича Петровского (1887–1937), старшего брата античника Фёдора Александровича Петровского. Борис Исаакович Ярхо,

[5] Об этом — важные свидетельства в дневнике Б. М. Эйхенбаума января — февраля 1919 г. См.: *Ю. Н. Тынянов*. Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977. С. 455, прим. 3; Б. М. Эйхенбаум. О литературе. М., 1987. С. 511, прим. 2 (к с. 377).

[6] Письма С. П. Боброва Андрею Белому, 1909–1912 / Публ. К. Ю. Постоутенко // Лица. Вып. 1. М., 1992. С. 113–169. Бобров участвовал (с весьма неодобрительной статьей) в дискуссии о формализме на страницах журнала: Печать и революция. 1924. № 5. О дальнейшем стиховедческом наследии Боброва, дожившего до расцвета структуральной поэтики в 1960-е см.: *М. Л. Гаспаров*. Записи и выписки. М., 2001. С. 385–394.

[7] О Недоброво см. подборку статей (особенно работу М. Л. Гаспарова) в кн.: Шестые Тыняновские чтения. Тезисы докладов и материалы для обсуждения. Рига; М., 1992. С. 82–152 (См.: *Н. В. Недоброво*. Ритм, метр и их взаимоотношение // Труды и дни. 1912. № 2. С. 14–23).

[8] См.: Письма Б. В. Томашевского С. П. Боброву / Публ. К. Ю. Постоутенко // Пятые Тыняновские чтения. Тезисы докладов и материалы для обсуждения. Рига, 1990. С. 133–148.

М. А. Петровский (как и его младший брат) входили в среду так называемых «Московских меркуриев», как их называли по одноименному альманаху, вышедшему в 1917 году. Истоки этих контактов будущих московских «морфологов» восходили также к университетскому кружку истории литературы (1908–1913), а затем и обществу любителей литературы во главе с учеными старшего поколения М. Н. Сперанским, М. Н. Розановым и др[9]. Поэтика, история литературы были также сферой интересов участников созданного в феврале — марте 1915 года Московского лингвистического кружка, в первую очередь Якобсона; однако до 1918–1919 годов речь шла скорее о литературных связях Якобсона с петроградским кругом О. М. Брика и Опоязом через Эльзу Каган (будущую Э. Триоле) и ее сестру Лилю Брик. Так что именно петроградскому Опоязу принадлежит по крайней мере хронологический приоритет постановки ключевых вопросов о специфике литературы (различие поэтического и практического языков) уже летом — осенью 1916 года, когда были подготовлены первые два сборника по теории поэтического языка[10]. Сведения о филологической жизни Москвы 1917–1920 гг., в том числе в связи с историей МЛК были в последние годы существенно дополнены публикациями Г. С. Баранковой, А. В. Крусанова и очень ценными мемуарами

[9] Беседы: Сборник общества истории литературы. Вып. 1. М., 1915; *М. Шруба*. Литературные объединения Москвы и Петрограда 1890–1917. М., 2004. С. 150.

[10] Само Общество по изучению поэтического языка было официально сформировано в начале октября 1919 года, хотя его ядро — группа, готовящая одноименные сборники (Осип Брик, Виктор и Владимир Шкловские, Лев Якубинский, Евгений Поливанов, Борис Кушнер), публично выступала уже с осени 1916 года (*А. В. Крусанов*. Русский авангард: 1907–1932 (Исторический обзор). В 3 т. Т. 2. Футуристическая революция (1917–1921). Кн. 1. М., 2003. С. 296–297; *Ю. Н. Тынянов*. Поэтика. История литературы. Кино. С. 504–505, прим. 8.

Б. В. Горнунга. Горнунг в качестве «лабораторий» нового метода указал семинарий П. Н. Сакулина по методологии истории литературы и особый «камерный» семинар М. А. Петровского по Э. Т. А. Гофману[11]. Следует отметить, что увлечение «металитературными» приемами Гофмана было в тогдашней русской филологии и литературе чрезвычайно распространено: они давали благодатную почву для научного исследования повествовательных техник, и представлялись литературно-филологической молодежи наглядными образцами эстетического мироощущения, которое в то же время иронически остранялось. Эта рефлексивная и художественная игра в духе Гофмана была тем самым чрезвычайно далека от жизнестроительства и теургии в духе символизма или антропософии. Самым известным примером этой российской гофманиады начала 1920-х годов (помимо московских повестей А. В. Чаянова) было, конечно, создание группы «Серапионовы братья» в Петрограде; притом близкий к Ю. Тынянову Вениамин Каверин, наиболее увлеченный Гофманом из «серапионов», был вначале тесно связан именно с *московскими* литературными кругами времен Гражданской войны. В числе слушателей специального курса и участников семинария Петровского по Гофману были молодые филологи Максим Кенигсберг, Борис Горнунг, Александр Реформатский и Розалия Шор, главные деятели будущего московского формализма[12]. Петровский,

[11] На историко-литературном семинаре у Сакулина Реформатский сделал свой первый научный доклад о композиции «Игрока» Достоевского, а также общий доклад о композиции новеллы, а конкретный пример разбора новеллы Мопассана он представил на семинаре Петровского. См.: *В. А. Виноградов, С. Е. Никитина.* Александр Александрович Реформатский // Отечественные лингвисты XX века. Ч. 2. М., 2003. С. 116.

[12] *Б. В. Горнунг.* Поход времени. Статьи и эссе. М., 2001. С. 347. О своих историко-литературных семинариях по близким обоим корреспондентам темам сообщает в одном из первых писем

Шор и Якобсон участвовали в обсуждении доклада Кенигсберга «Заметки к композиции „Принцессы Брамбиллы“ Э. Гофмана» в МЛК 25 апреля 1920 года (это было фактически последнее заседание МЛК, на котором до отъезда за границу присутствовал Якобсон)[13]. В 1921–1922 учебном году Петровский ведет семинарий по композиции новеллы у Мопассана, результатом которого была как одноименная статья Петровского, так и небольшая, но важная работа А. А. Реформатского «Опыт анализа новеллистической композиции» (1922). Посылая эту статью Жирмунскому в петроградский журнал «Начала» (редактируемый С. Ф. Платоновым, Э. Л. Радловым и С. Ф. Ольденбургом), где тот активно сотрудничал, Петровский писал, что видит в ней программный труд по теории поэзии и пролог для занятий композицией романа и новеллы в духе тогдашней немецкой науки: «Для меня в этой работе был интересен не столько Мопассан, сколько новелла, не столько материал сам по себе, сколько метод его обработки, одним словом, не историко-литературная, а теоретическая и принципиальная сторона дела». В самом деле, рассматривая структурную последовательность составных частей композиции (Vorgeschichte, Nachgeschichte, Spannung, pointe и др.), Петровский интересовался не историко-литературной спецификой жанра, произведения или позиции писателя (как у Тынянова), но и не общими вопросами поэтики (как Шкловский при обращении к Стерну, Дон-Кихоту или Диккенсу), а, так сказать, закономерностями среднего уровня — как сделана новелла

В. М. Жирмунскому и М. А. Петровский: Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 1001. Оп. 3. Д. 664. Л 1–1об. (письмо от 4 марта 1919 года).

[13] *А. В. Крусанов.* Русский авангард. С. 462; *Г. С. Баранкова.* К истории Московского лингвистического кружка. Материалы из Рукописного отдела института русского языка // Язык. Культура. Гуманитарное познание. Научное наследие Г. О. Винокура и современность. М., 1999. С. 367.

*вообще, как таковая*. Напротив, Эйхенбаум в обширной работе «О. Генри и теория новеллы» (1925) обращается как к стилевым особенностям американского писателя, так и к иронической авторской позиции, обыгрывающей самое рамку «литературности». Как отмечает П. Штейнер, Петровский сознательно берет для разбора общей схемы, нахождения гётевского прафеномена жанра весьма нетипичную новеллу, новеллу без формальной развязки[14] (как, продолжим, Шкловский рассматривает Стерна как «самый типичный роман мировой литературе»). Стоит отметить, что пара «композиция — диспозиция» в этой статье прямо пересекается с формалистским разведением сюжета и фабулы; только диспозиция в отличие от «реальной», событийной фабулы все равно остается вещью чисто литературной, фиктивной. Кроме того Петровский и Реформатский различают внешнюю композиционную схематику новеллы от внутренней сюжетной конструктивности[15]. Показывая, *как составлена* «En voyage» Мопассана, Петровский отнюдь не подчеркивает, подобно Шкловскому, оригинальность такого рода разборов (всегда сопоставительных у лидера Опояза), а прямо опирается на анализ гофмановских новелл в тогдашней немецкой литературе[16]. Отсылка к Зейферту и Дибелиусу в вышеупомянутом письме Жирмунскому вполне подтверждают выводы О. Ханзен-Лёве относительно позднейшей итоговой работы Петровского «Морфология новеллы» (1927), кото-

[14] См. детальный разбор этой работы Петровского в сопоставлении с «Морфологией сказки» Проппа: *P. Steiner*. Russian Formalism. A Metapoetics. Ithaca; London: Cornell University Press, 1984. P. 85–91.

[15] И это последнее различение, по словам Петровского, нехарактерно для романа (*М. А. Петровский*. Композиция новеллы у Мопассана // Начала. 1921. № 1. С. 106–127, здесь С. 118, прим. 1).

[16] *Otmar Schissel von Fleschenberg*. Novellenkomposition in E. T. A. Hoffmans Elixiere des Teufels. Halle, 1910; *Karl Ewald*. Die deutsche Novelle im ersten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts. Rostocker Diss. 1907.

рая, «просто „переводит“ на русский немецкую теорию новеллы и ее статические классификации»[17].

Работа 22-летнего Реформатского по композиции «Un coq chanta» Мопассана рассматривалась им самим как «более методическая, чем теоретическая» — и в то же время он истолковывал само понятие новеллистической композиции гораздо шире, чем Петровский[18]: как принцип организации повествования, по аналогии с «сонатной формой в музыке». Этот принцип реализуется, согласно Реформатскому, не в чистом виде, а во взаимодействии «с иными организующими моментами, как эвфоническими, эвритмическими, мелодическими, собственно семантическими и т. д., где часто сама композиционная доминанта принимает иную установку, как, например, ритмико-эвфоническую у А. Белого, ритмико-мелодическую у Гамсуна, мелодико-семантическую у Гоголя (так называемая «стилизация сказа» — см. „Как сделана «Шинель»“ Б. М. Эйхенбаума) — и еще острее в композиции романтической поэмы»[19], где ритмико-эвфоническая доминанта взаимодействует с сюжетом. Стоит отметить, что параллель стиховой композиции с музыкальным строением (сонатная форма, романсная форма), а также идея организующей произведение доминанты — в системе его художественных элементов — присутствуют в работе

[17] *О. Ханзен-Лёве.* Русский формализм. Методологическая реконструкция развития на основе принципа остранения. М, 2001. С. 263, прим. 429.

[18] Принимая, как и Петровский, немецкоязычную терминологию композиционных элементов новеллы, Реформатский в то же время вводит и собственные понятия — интродукция, пролог, завязка, кода. В своем *систематическом* описании структуры *одной* новеллы (разграничивая тему и мотив, выделяя формулы чередования и т. д.) Реформатский предвосхищает будущий *системный* анализ *множества* примеров в «Морфологии сказки» (1928) Проппа.

[19] *А. А. Реформатский.* Опыт анализа новеллистической композиции. М.: Опояз, 1922. С. 12.

Эйхенбаума «Мелодика русского лирического стиха» (1921), где в качестве источника центрального тезиса связи синтаксиса и интонации указана идея ритмико-синтаксических фигур Брика. К Брику же восходит замысел дробного анализа композиции новеллы, и ему, наряду с Петровским, выражена в книге Реформатского благодарность молодого автора. Именно Брик вовлек Реформатского (когда преподавал ему на драматических курсах при Первом театре РСФСР Мейерхольда в начале 1920 года) в круг опоязовского формализма[20] — его брошюра была издана как первый (и единственный) выпуск московского Опояза. Реформатский и Петровский принадлежали к периферии МЛК и практически не повлияли на раскол кружка в 1921–1922 годах (хотя Реформатский в дальнейшем стал известен именно как лингвист!); Петровский в дальнейшем принимал самое активное участие в деятельности ГАХН под патронажем Густава Шпета в рамках так окончательно не сложившейся «формально-философской школы» — или «московской школы».

Опоязовское ядро формалистов с их научными «попутчиками» рубежа 1910–1920-х годов кардинально развели именно взятый у Б. Христиансена тезис о доминанте (в противоположность телеологизму Жирмунского) и динамическое представление о литературном тексте (идея «динамической целостности произведения» в «Проблемах стихотворного языка» Тынянова). Несмотря на принятие многих формалистских положений для анализа словесной конструкции произведения Жирмунский для описания самого высокого, «завершающего» уровня рассмотрения литературы пытался в 1920-е годы сохранить прежние категории духовно-исторической школы, характерные и для его ранних работ о немецком романтизме, — вроде мироощущения, специфического чувства жизни как показателя

[20] *В. А. Виноградов, С. Е. Никитина*. Александр Александрович Реформатский. С. 116.

целостности стиля и т. п. Эта установка на мировоззренческую целостность закономерно вела Жирмунского к ориентации на вневременную философию искусства и к неприятию формалистской релятивизации и историзации эстетического, а также самой идеи доминанты: «С моей точки зрения опасность теории „доминанты“ в том, что за „доминанту“ обычно признаются те явления, которые случайно доминируют в сознании исследователя. Дальнейший опыт в этом направлении ведет к учению, согласно которому в различные произведении разные элементы могут выступать в роли доминанты, то есть приобретать „конструктивное“ значение... Иными словами, художественное произведение строит не автор, а читатель, и историческая поэтика, как учение о смене литературных форм стилей, заменяется историей критики и читательских вкусов»[21]. Характерен в этом смысле и отклик Петровского (в переписке с Жирмунским) на работы Шкловского о «Дон-Кихоте» как о «мешанине разных методов, если можно о них говорить»: «То он идет по линии психологии восприятия, то по линии выяснения психологии творцов, а где он <остается> в границах формальной поэтики, его анализ устремляется в пустоту, вследствие своей крайней элементарности. Потому и вся работа делает впечатление работы впустую. Право, в беседах Шкловский намного интереснее»[22].

Далеко не случайна солидарность Петровского с полемическими выступлениями Жирмунского 1921–1923 годов против опоязовских «крайностей», особенно с его развернутым предисловием к книге Оскара Вальцеля: «Я испытываю самое искреннее и глубокое сочувствие тому

[21] *В. М. Жирмунский*. Вопросы теории литературы. Статьи 1916–1926. Л., 1928. С. 356. («Вокруг поэтики „Опояза“», 1927).

[22] Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 1001. Оп. 3. Д. 664. Л. 10 об. — 11 (письмо от 19 ноября 1921 года). Здесь же Петровский сообщает, что написал бы «резко отрицательный отзыв» на работу Шкловского о «Дон-Кихоте», если журнал «Начала» согласится его опубликовать (Л. 11 об.).

пафосу, который одушевляет Ваше предисловие к статье Вальцеля. Ваша большая заслуга, что Вы... заявили прямо: пора науке расходится с обывателем. Эта обывательщина в новых своих обличьях ведь все больше и больше играет на понижение у нас культурных ценностей»[23]. К заслугам Жирмунского Петровский, перефразируя Шкловского (который-де «много замутил воды в русской поэтике»), отнес и то, что его адресат ставит «мнимого героя науки о литературе — прием — на подобающее ему место», а также отчетливо дифференцирует *литературное* произведение и произведение *словесного искусства*»[24]. Общим для Жирмунского и для морфологической школы были а) преимущественно классификационный и статический подход к анализу элементов произведения в духе немецкой школы Дибелиуса, Зейферта и др., б) критика «нигилистических» футуристических истоков опоязовского формализма, в) связанный с этим поиск философско-эстетических оснований литературоведения. В филологических дискуссиях 1920-х годов сама научная фундированность или упреки в ее недостаточности понималась не по степени лингвистической (стиховедческой, математической или естественнонаучной) точности, а скорее в смысле преемственности высокой интеллектуальной — одновременно художественной и академической — традиции. В этом смысле действие эстетических, культурных и общеисторических факторов предопределило в конечном счете собственно научные споры, столкновения и методологические предпочтения их участников.

Первоначально (около 1919–1920 гг.) Жирмунский и Эйхенбаум были едины в неприятии «гегемонистских» установок МЛК на растворении поэтики в лингвистике[25], в чем, разумеется, сказывались исходные склонности

[23] Там же. Л. 17 (письмо от 5 июля 1923 года).

[24] Там же. Л. 17–17 об.

[25] Сравни полярные точки зрения, одинаково характеризующее

и языковедческая выучка москвичей. В конце жизни, в беседах с Поморской, Роман Якобсон вспоминал, как в самом начале его пути «наш московский факультет с его глубокой дисциплиной научной мысли („бронированными москвичами“ называли нас наши петербургские товарищи) овладел моей научной работой»[26]. Именно лингвистическая установка после отъезда Якобсона будет самым существенным образом переосмыслена на последнем этапе существования круга МЛК. Уже весной — летом 1921 года намечаются разногласия среди членов МЛК, которые в последующие два года практически сведут на нет всю деятельность кружка. Базисные опоязовские принципы были оспорены на заседании с докладом Шкловского о Розанове (3 апреля 1921 года) и вскоре ключевой вопрос о критериях разделения поэтического и практического языка стал темой специального заседания (14 апреля 1921 года) с вступительным докладом Ромма. Таким образом, вместо Брика, Якобсона (и часто выступавшего в МЛК Шкловского) с лета 1921 года в качестве ведущей в кружке выделилась группа молодых лингвистов в составе Горнунга, Кенигсберга, Александра Ильича Ромма, Шор и др. Однако единства не было и в этом сообществе. Так, в связи с открывшимися возможностями печатания серии трудов МЛК при некотором равнодушии старших (вроде М. Н. Петерсона, Н. К. Пиксанова или Д. Н. Ушакова) к острым теоретическим вопросов, внутри МЛК выделились как философски ориентированная группа (Кенигсберг, Горнунг, А. А. Буслаев), так и сторонники более предметно-ориентированного подхода (Ромм, Шор, С. Мазе), близкие позиции

сам предмет расхождения: *Б. М. Эйхенбаум*. О поэзии. Л., 1969. С. 337, прим. 1 («Мелодика русского лирического стиха») и *Р. Якобсон*, *П. Богатырёв*. Славянская филология в России за годы войны и революции. Берлин, 1923. С. 31. Сводку соответствующих дебатов в МЛК см. в детальнейших комментариях М. И. Шапира к: *Г. О. Винокур*. Филологические исследования. М., 1990. С. 299–300.

[26] *Р. Якобсон, К. Поморска*. Беседы. Иерусалим, 1982. С. 9.

Брика. В итоге, в отличие от организационно эфемерного, но весьма хорошо представленного публикациями Опояза, участники МЛК — куда более регулярного и академичного! — так и не смогли выпустить под своей маркой ни одного печатного труда. Последним выступлением Брика в МЛК (9 июня 1922 года) был его критический отзыв о «Композиции лирических стихотворений», причем его упреки в статичности подхода Жирмунского не нашли понимания у большинства участников заседания, утверждавших что «следует изучать не динамику <речи>, не процесс, а статический результат его, чтобы этим путем вскрыть определяющую систему»[27]. Первоначальный лингвистический Sturm und Drang против академического эволюционизма и идеалистического «филологизма» сменился необходимостью пересмотреть комплекс важнейших проблем языковедения: уяснения места фонетики среди прочих лингвистических дисциплин, критики потебнианства и генетического подхода к языку, статического изучения и социологического понимания языка в противоположность индивидуальному говорению и т. д. Несмотря на постоянный интерес к современной им западной лингвистике (из последних мероприятий кружка следует особенно отметить обсуждение перевода А. И. Роммом части «Курса общей лингвистики» Соссюра в марте 1923 года[28]) интерес

[27] Цит. по: *А. В. Крусанов*. Русский авангард. С. 489. В отрицательной рецензии на книгу Жирмунского Лев Якубинский, один из основателей Опояза, в 1922 году также подчеркивал, что Московский лингвистический кружок стал особенно выдвигать момент внутреннего телеологизма — «рассмотрение языковых форм с точки зрения их функций» (*Л. П. Якубинский*. Избранные работы. Язык и его функционирование. М., 1986. С. 196).

[28] *Е. А. Тоддес, М. О. Чудакова*. Первый русский перевод «Курса общей лингвистики» Ф. де Соссюра и деятельность Московского лингвистического кружка: (Материалы к изучению бытования научной книги в 1920-е годы) // Фёдоровские чтения 1978. М., 1981. С. 229–249.

большинства активных членов МЛК все более смещался в сторону философии и по-новому переосмысленной филологии.

Определяющим в этом процессе обретения традиции было с начала 1920-х годов влияние на рассматриваемый круг гуманитариев идей и самой личности Густава Густавовича Шпета[29], его философско-эстетической концепции слова (и внутренней формы), и представлений о новом Возрождении и высоком классицизме. Эти положения были развернуто представлены в трех выпусках его «Эстетических фрагментов», притом философско-методологическая часть была доложена Шпетом (оппонентом его был Брик) в МЛК еще 14 марта 1920 года, когда он и был избран членом кружка. Шпет отделял поэтику как (нормативную технику построения произведения) от эстетики восприятия, а также от собственно философии искусства, которой преимущественно занимался. Его описание конституирования художественного предмета[30] в целом следует гуссерлевской феноменологии и опирается на принцип внутренней формы (переосмысливая идеи Гумбольдта и Антона Марти). Шпет предлагает предельно широкое понимание слова как «архетипа культуры» (где эстетическое остается лишь одной из его существенных сторон, наряду с социально-коммуникативной, семантической и т. д.), в особенности подчеркивая структурный характер слова, его значимую и выразительную архитектонику[31].

[29] О Шпете и московской философской среде начала двадцатых см.: *Л. А. Коган*. Непрочитанная страница (Г. Г. Шпет — директор Института научной философии: 1921–1923) // Вопросы философии. 1995. № 10; *И. Д. Левин*. «Шестой план» // Историко-философский ежегодник. 1991. М,, 1992.

[30] Это описание резюмировано в третьем «Эстетическом фрагменте» в пародийной алгебраической формуле, весьма схожей с формулой мопассановской новеллы у Реформатского.

[31] *Г. Г. Шпет*. Сочинения. М., 1989. С. 382–383. Именно различие системы («плоскостной» композиции) и структуры (органической

Кроме того, по признанию Горнунга, чрезвычайно захватывающим для молодых последователей Шпета оказался сам игровой и свободный, отсылающий к ницшевскому Заратустре, интеллектуальный стиль первого из «Эстетических фрагментов». Антиредукционистский пафос, обращение к опыту Возрождения и классическому наследию[32], дух высокого рационализма и одновременно признание приоритета искусства над отвлеченным теоретизированием по его поводу — все это стало идейной программой для Горнунга, Ромма и Кенигсберга, разочаровывающихся в футуризме Брика — Маяковского и в утилитарном духе «производственного искусства». Еще в 1921–1922 годах, в период разложения МЛК (окончательно его деятельность была свернута в 1924 году) Кенигсберг и Горнунг активно сближаются с учениками Шпета из кружка «Квартет» — Николаем Жинкиным, Александром Ахмановым, Николаем Волковым и А. Циресом[33] в рамках сугубо приватного

иерархии уровней) особо отмечал много позднее у Шпета в своих воспоминаниях В. В. Виноградов (Из истории изучения поэтики (20-е годы) // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. 1975. Т. 34. № 5. С. 265); эта точка зрения близка позиции Бахтина в его критике материальной эстетики формализма — в неопубликованной работе «Проблемы формы и материала в словесном творчестве» (1924).

32 Подробнее об идее «Славянского Возрождения» в 1910–1920-е гг. см.: *В. Л. Махлин*. Третий Ренессанс // Бахтинология. СПб., 1995. С. 132–154; а также критический обзор: *Н. В. Брагинская*. Славянское возрождение античности // Русская теория. 1920–1930-е годы. М., 2004. С. 49–80.

33 В 1925 году, к 25-летию научной деятельности Шпета, был подготовлен сборник «Квартет», оставшийся неопубликованным. В него входили статьи: «Интеллектуальная интуиция и эстетическое созерцание» Ахманова, «О суждении» Волкова, «Вещь» Жинкина и «Возможность» Циреса (См.: Отдел рукописей Российской государственной библиотеки Ф. 718. К. 23. Д. 10.) Первые три статьи изданы в сб.: Антология феноменологической философии в России. Т. 2. М., 2000. Подробнее о раннем этапе деятель-

кружка «Ars Magna». Именно в рамках последнего окончательно сложился круг машинописного журнала «Гермес»[34], уже первый номер которого (июнь 1922 года) свидетельствовал о неприятии *изживаемого* футуристического наследия, симпатиями к которому была отмечена молодость большинства авторов журнала. Их программная установка — «классицизм»[35] — не имела ничего общего с чистым пассеизмом и эстетическим ретроградством, и французский «парнассизм», и акмеизм гумилевского образца виделся им в качестве далеко не безусловных предвосхищений взыскуемого высокого (и современного!) искусства[36]. В этом ряду они могли приветствовать и металитературный подход немецких романтиков, и стилизации Кузмина, и «объективизм» немецкого экспрессионизма; для «преодолевшего футуризм» Горнунга вполне естественен глубокий интерес к «Болотной медузе» и «Патмосу» Бенедикта Лившица. В целом такой философский уклон

ности Н. И. Жинкина см. послесловие С. И. Гиндина к изданию: *Н. И. Жинкин*. Язык — речь — творчество. М., 1998.

[34] Подробнее об этом журнале, помимо воспоминаний Горнунга см. также важную публикацию (с росписью содержания «Гермеса»): Московская литературная и филологическая жизнь 1920-х годов: Машинописный журнал «Гермес». К истории машинописных изданий 1920-х годов / Публ. Г. А. Левинтона и А. Б. Устинова. // Пятые Тыняновские чтения. С, 172–210.

[35] См. программную статью: *Б. Горнунг*. HERMES // *Б. Горнунг*. Поход времени. С. 205–210 (сочувственный отклик о постановке Жирмунским проблемы стиля в связи с «чувством жизни» — С. 207). См. также, относительно дихотомии «классицизм — романтизм» в толковании Жирмунского: *Л. Г. Степанова, Г. А. Левинтон*. Из истории дантоведения: статья Д. С. Усова о переводе «Новой жизни» в «Гермесе» // Тыняновский сборник. Вып. 10. М., 1998. С. 514–522.

[36] См. важную публикацию о поэте, близком кругу «Мнемозины» и «Гиперборея»: *А. Устинов*. Две жизни Николая Бернера // Лица. Биографический альманах. Вып. 9. СПб, 2002.. С. 5–52 (особенно С. 26–34).

вызывал последовательное неприятие в кругу петроградских формалистов, особенно у Эйхенбаума, который сам пережил очень серьезное увлечение идеей философского переосмысления литературоведения (на основании трудов С. Франка и отчасти Н. Лосского) в свой предформалистский период 1913–1916 гг., во время тесного общения с Жирмунским. В письме Винокуру от 30 июня 1924 года Эйхенбаум призывал его «к освобождению от общей эстетики и философии», ибо «только так наука о литературе может стать самостоятельной и конкретной», замечая при этом: «В Шпета я не верю — это пустое красноречие»[37]. Столь же негативными были и отклики Эйхенбаума и Тынянова на статью близкого к Жирмунскому историка литературы А. А. Смирнова «Пути и методы науки о литературе» (1924). Еще в дневниковой записи от 9 июля 1922 года Эйхенбаум отметил: «Еще немного по поводу разговора со Смирновым и Жирмунским. Они настаивают на осознании философских предпосылок. Я отвечаю, что необходимо и плодотворно осознание методологических предпосылок, а от этого до философии в настоящем смысле этого слова очень далеко. Конкретная наука не есть прямой и непосредственный вывод из философии»[38]. Период 1922–1926 годов для описываемого круга московских лингвистов был временем альманахов, и недостаточная академическая реализация отчасти компенсировалось у них «домашней» литературной деятельностью. После подготовки трех номеров «Гермеса» (круг читателей машинописных сборников насчитывал сотни читателей двух столиц) из его редакции вышел Горнунг, желая сохранить независимость своей все-таки более футуристической

[37] Цит. по: *М. И. Шапир*. Комментарии // *Г. О. Винокур*. Филологические исследования. С. 258, прим. «в».

[38] Цит. по: *Ю. Н. Тынянов*. Поэтика. История литературы. Кино. С. 454. Рецензию Тынянова на альманах «Литературная мысль», где помещена статья Смирнова см.: Там же. С. 139–141.

позиции, в отличие от нарастающих неоклассицистских устремлений Кенигсберга и большинства «Гермеса». После скоропостижной смерти в июне 1924 года очень талантливого Кенигсберга круг «Гермеса» распался (подготовленный 4 номер журнала практически не получил распространения). Горнунг и Ромм составили еще два преимущественно литературных сборника — «Мнемозина» (1924) и «Гиперборей» (1926, 2 выпуска), в последнем помещалась и статья Шпета «Литература», в целом развивающая идеи, изложенные еще в «Философских фрагментах»[39]. Антилефовским пафосом и обращением к высокой культурной традицией отмечен и единственный типографский сборник этого круга — «Чёт и нечет» (1925), под редакцией Винокура и поэта и критика Филиппа Вермеля. В отличие от западнического и постакмеистского направления «Мнемозины» и «Гиперборея», более славянофильской и «органической» (Клюев, Есенин, историк Ключевский) была ориентация машинописного альманаха «Дружина», подготовленного кругом Реформатского[40] и Алексея Чичерина. Дискуссии молодых западников и почвенников 1920-х годов, как вспоминал Горнунг, тем сильнее подчеркивали их поколенческую общность[41].

Центр московской научной жизни переместился в основанную в 1921 году Государственную Академию художественных наук, о которой упоминалось в начале нашей работы (ее вице-президентом был Шпет). Бывшие участники МЛК в 1923–1926 годах были объединены работой на заседаниях Комиссии по изучению худо-

[39] См.: *М. К. Поливанов*. Машинописные альманахи «Гиперборей» и «Мнемозина» // De Visu. 1993. № 4.

[40] Об отходе Реформатского от круга ЛЕФа см.: *М. А. Реформатская*. "Как в ненастные дни собирались они часто": Г. О. Винокур в архиве Н. В. и А. А. Реформатских // Литературное обозрение. 1997. № 3. С. 59–65.

[41] *Б. В. Горнунг*. Поход времени. С. 371, 379.

жественной формы при филологическом разряде ГАХН[42]. В нерегулярно выходящем журнале «Искусство» и ряде подготовленных сборников и монографий был представлен как старший круг бывших «Московских меркуриев»[43] — Петровский, Ярхо, так и пореволюционное поколение — филологи Шор и Винокур, члены «Квартета» Жинкин и Волков и др. Областью координации исследований разных областей искусства, в том числе искусства словесного, стала, с одной стороны, немецкая философская эстетика (понимаемая в духе Шпета); с другой — немецкая же история искусств (здесь ключевой «посреднической» фигурой был последователь Шпета Александр Габричевский). Статьи традиционалистов, «меркуриев» и некоторых марксистов представлены в двухтомной «Литературной энциклопедии» (М., 1925), а готовившийся в ГАХН «Словарь по художественной терминологии» под редакцией Габричевского остался неопубликованным[44]. При этом историко-литературная специфика, в отличие от ленинградских формалистов из Института истории искусств, была в Москве фактически отдана на откуп традиционной академической науке психологического (Д. Д. Благой) или полу-социологического (Сакулин) толка. Итоговые работы представителей формального (морфологического) направления с нападками на невежество опоязовцев и призывами — особенно у Шор в первом выпуске «Ars poetica» — идти на выучку немецкой науке вызвали раздраженно-недоуменную реакцию Эйхенбаума, зафиксированную в его дневнике[45]. В самом начале

[42] Там же. С. 374; *М. И. Шапир.* Комментарии. С. 306.
[43] О характеристиках этого круга в связи с началом московского этапа биографии М. А. Булгакова см.: *М. О. Чудакова.* Жизнеописание Михаила Булгакова. М., 1988. С. 288–291, 308–309.
[44] Эти статьи изданы недавно, см.: *А. Г. Габричевский.* Морфология искусства. М., 2002. С. 57–79.
[45] См. подробнее об этом: *A. Dmitriev.* Le context europeenne du formalisme russe // Cahiers du Monde Russe, Sovietique et

1925 года именно Шор и Аполлинария Соловьёва выступали в ГАХН с докладами о теоретической лингвистике в соотнесении с идеями «Эстетических фрагментов» Шпета; в его семейном архиве остался текст «Язык и смысл», датируемый первой половиной 1920-х годов[46].

Состоявший в начале 1920-х годов, в отличие от Горнунга или Ромма, в «Лефе» Винокур уже к середине десятилетия проделал очень схожую эволюцию под влиянием Шпета[47], на его идеи и понятие «жизненных форм» Эд. Шпрангера он опирался при обращении к проблематике биографии («Биография и культура», 1927). Его напряженная переписка с Якобсоном[48] и публикации по культуре языка середины 1920-х годов свидетельствуют об отказе от лингвистического империализма времен дискуссий МЛК с Опоязом во имя филологии как всеобъемлющей историко-культурной дисциплине, предметом которой является словесная деятельность в ее индивидуальных проявлениях[49]. Впрочем, первопроходцем здесь был Кенигсберг, который в начале мая 1924 годах уже выступил с докладом в Философском отделении ГАХН на тему

Post-Sovietique. 2002. n. 2–3. P. 423–440. (P. 430–432).

[46] *Т. Г. Щедрина*. «Я пишу как эхо другого...». Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004. С. 217–220 (Глава из рукописи Шпета «Язык и смысл»: С. 354–378.) См. также критический обзор «Эстетических фрагментов», подготовленный автором из круга Шпета в середине 1920-х гг.: Начала. 1992. № 1. С. 70–88.

[47] См.: «Теперь для меня невозможен даже компромисс» (из взаимоотношений Г. О. Винокура с «Лефом») / Публ. М. И. Шапира // Известия АН. Серия литературы и языка. Т. 59. 2000. № 1.

[48] Переписка Р. О. и Г. О. Винокура / Публ. С. И. Гиндина и Е. А. Ивановой // Новое литературное обозрение. 1996. № 21 (см. особенно письмо от 18 августа 1925 года — С. 92).

[49] См.: *С. И. Гиндин*. От истории к тексту и от науки к искусству: Г. О. Винокур в раздумьях над предметом и статусом филологии // Г. О. Винокур. Введение в изучение филологических наук. М., 2000. С. 122–165 (особенно С. 129–137)

«Идея филологии и поэтика»[50]. В результате такого филологического поворота к концу 1920-х годов круг *послеякобсоновского* МЛК хотя и не совпал с культур-консервативными и «реставраторскими» настроениями гуманитариев старшего поколения, но в программных устремлениях оказался гораздо ближе idealistische Neuphilologie Фосслера, чем нарождающемся структурализму в духе Соссюра и женевской школы (это подтверждают, в частности, опубликованные заметки А. И. Ромма в связи с выходом книги Волошинова «Марксизм и философия языка»)[51].

Не стоит только лингвистической выучкой Московского университета, а потом личным влиянием Шпета объяснять различие московской «морфологической» или «формально-филологической» школ от петроградской опоязовской традиции изучения поэтики. Мы уже не раз отмечали, как близки были позиции Жирмунского и Петровского[52]; из других ленинградских ученых ГИИИ раннюю программу лингвистической поэтики во многом развивал Виноградов[53], а филологическим идеям Кенигсберга отчасти мог быть близок Борис Энгельгардт[54]; точно так же, как в эволюции Винокура и Горнунга нельзя не заметить

[50] Там же. С. 126, прим. 5; *Б. В. Горнунг.* Поход времени. С. 358–359.

[51] См.: Ненаписанная рецензия А. И. Ромма на книгу М. М. Бахтина и В. Н. Волошинова «Марксизм и философия языка» / Публ. А. Л. Беглова и Н. Л. Васильева // Philologica. 1995. Т. 2. № 3–4. С. 199–216.

[52] Именно Жирмунский был единственным из петроградских филологов, на которого ссылался Ярхо (*М. И. Шапир.* Б. И. Ярхо: штрихи к портрету / Quinquagenario Alexandri Il'ušini oblata. М. С. 70.

[53] *А. П. Чудаков.* В. В. Виноградов и теория художественной речи первой трети XX века. // В. В. Виноградов. Избранные труды: О языке художественной прозы. М., 1980. С. 285–315.

[54] См.: *А. Б. Муратов.* Феноменологическая эстетика начала XX века и теория словесности (Б. М. Энгельгардт). СПб., 1996; *А. Б. Муратов.* Борис Михайлович Энгельгардт // Б. М. Энгельгардт. Избранные труды. СПб., 1995. С. 3–26.

некоторых параллелей с особой позицией Григория Гуковского относительно Тынянова и Эйхенбаума конца 1920-х годов[55]. Наступление официального марксизма и закрытие ГАХН (1929)[56] и ГИИИ (1930) насильственным образом исчерпала кризисную ситуацию, в которой находились не только Эйхенбаум и младоформалисты, но также московские филологи, уже в 1927–1928 годах во многом отшедшие от Шпета (как Ромм[57] или Горнунг). Стоит отметить, что в попытках возрождения Опояза в 1928–1929 гг. Шкловский обращался среди прочего и к Борису Ярхо[58], но механическое постулирование элементарных оснований литературоведческого анализа у Ярхо едва ли было совместимо с позднеформалистскими поисками социологического восполнения теории литературной эволюции. «Послежизнью» московской морфологической школы можно считать наброски Ярхо «К методологии точного

[55] См., в частности: *Ф. Дзядко.* «Карманная история литературы»: к поэтике филологического текста Г. А. Гуковского // Новое литературное обозрение. 2002. № 55. С. 66–76. В этом отношении важно отметить, что и ленинградский круг создателей новой поэтики переживал в 1927–1928 гг. острый кризис, зафиксированный в дневниковых записях Б. Я. Бухштаба того периода, опубликованных в: *Б. Я. Бухштаб.* Фет и другие. Избранные работы. СПб., 2000.
[56] О распаде «пречистенской среды» см.: *М. О. Чудакова*. Жизнеописание Михаила Булгакова. С. 412–425.
[57] О занятиях Ромма второй половины 1920-х гг. и его дальнейшей мировоззренческой эволюции «заодно с правопорядком» см.: *М. Л. Гаспаров.* «Письмо о судьбе» Александра Ромма // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1991. С. 215–226.
[58] *А. Ю. Галушкин.* «И так, ставши на костях, будем трубить сбор...» К истории несостоявшегося возрождения Опояза в 1928–1930 гг. // Новое литературное обозрение. 2000. № 44. С. 142–144. Основная публикация Ярхо по методологии в 1920-е гг.: *Б. И. Ярхо.* Границы научного литературоведения // Искусство. 1925. № 2. С. 45–60; 1927. Кн. 1. С. 16–38. О наследии Ярхо см.: *М. Л. Гаспаров.* Работы Б. И. Ярхо по теории литературы // М. Л. Гаспаров. Избранные труды. Т. 2. М., 1997. С. 468–471.

литературоведения», датированные в 1935–1936 годами[59], когда он и большинство «пречистенского» ядра ГАХН арестованы по делу «Немецко-русского словаря» (Габричевский, Петровский, Шпет, сын учителя Шпета А. Челпанов и др.), притом Шпет и Петровский — в 1937 году были расстреляны в томской ссылке[60].

Почему в последней трети XX века гораздо более научно востребованной оказалось не наследие московского формализма (несмотря на немалые усилия М. И. Шапира и кропотливую работу М. Л. Гаспарова и С. И. Гиндина), а именно опоязовская филология? Во многом московские исследователи 1920-х годов продолжили и резюмировали, синхронно усилиям западных (прежде всего немецких) исследователей предформалистские тенденции отечественной науки 1910-х годов. Изучение Петровским и Реформатским морфологического строения литературных произведений (композиционного анализа тем, мотивов и сюжета), обобщенное Б. В. Томашевским в разделе «Тематика» его учебника «Теория литературы. Поэтика» (1926), было уже в 1960–1980-е годы продолжено Ю. К. Щегловым и А. К. Жолковским в разработке «поэтики выразительности». Но насколько правомерно утверждение безусловного приоритета МЛК относительно более поздних идей Якобсона или Мукаржовского? Круг самых острых и важнейших проблем — соотношение поэтики и лингвистики, разработка феноменологии как философского базиса новой науки о слове[61], уяснение социологи-

[59] *Б. И. Ярхо.* Методология точного литературоведения (набросок плана) // Контекст. 1983. М., 1984. С. 197–236.
[60] Шпет в Сибири: ссылка и гибель / Сост. М. К. Поливанов и др. Томск, 1995; *О. Северцова.* «Фашизированная наука» // Независимая газета. 11 апреля 1996. С. 8; Просим освободить из тюремного заключения / Сост. В. Гончаров, В. Нехотин. М.: Современный писатель, 1998. С. 185–187.
[61] См. важные работы П. Штайнера: *P. Steiner.* «Formalismus» und «Structuralismus»: Was bedeutet schon ein Name? // Zeichen und

ческой природы языковой системы и комплекса эстетических функций и норм — был действительно *намечен* московскими учеными в первой половине 1920-х годов.

Но поиски ответов на поставленные вопросы на путях шпетовского культур-идеализма, спецификации философской эстетики Слова в духе возрождения филологической традиции (Винокур, отчасти Кенигсберг) или уточнения номенклатуры морфологического анализа (Петровский) имели довольно мало общего с работой Пражского лингвистического кружка и оказались в конечном счете, достаточно малопродуктивными, если не бесплодными. Необходимость сохранения филологической традиции в условиях засилья редукционистского социологизма обеспечило некоторое продолжение этих поисков в области изучения лингвистической стилистики или языка художественной литературы (работы Винокура или Виноградова после 1930 г.). Новое обращение Якобсона к обнаружению глубинного сродства и даже неявного единства лингвистики и поэтики уже в 1960-е годы строилось на принципиально иной концептуальной основе. При всех коренных различиях политических и идеологических обстоятельств, можно констатировать, что «старомодная» верность Якобсона футуризму образца 1913–1916 годов и принципиальный уход от философии опоязовцев оказались намного более перспективными для обеспечения научного динамизма, чем антилефовский неоклассицизм и тяга к методологической фундированности многих из их прежних московских единомышленников — оппонентов.

Funktion: Beiträge zur ästhetischen Konzeption Jan Mukařovskýs. München, 1986. S. 118–147; *Ibid.* The Conceptual Basis of Prague Structuralism // Sound, Sign and Meaning. Quinquagenary of the Prague Linguistia Circle / Ed. by L. Matejka. Ann Arbor, 1976. P. 351–385.

**Н. К. Гаврюшин**

# Понятие «переживания» в трудах Г. Г. Шпета
## (предварительные заметки)

Борьба с «психологизмом», его «радикальное преодоление» стали настолько общим местом в феноменологической традиции, что бестактным кажется лишний раз напоминать о ее концептуальной *зависимости* от психологии... Если Гегель в своей «Науке логики» последовательно освобождает понятие от любых аллюзий, связанных с сенситивностью, воображением и т. д., то Э. Гуссерль, задумав «новый органон», или reine Logik, с первых шагов активно использует термины *интенциональность* и *переживание* (Erlebnis).[1] Сказать, что он не намерен «rein logischen Begriffe von Vorstellung... zu unterscheiden»,[2] конечно, нельзя. Но уже само понятие *intentio* и производные от него выдают глубинную связь с августиновским психологизмом, его интенциональной трактовкой восприятия, хотя она и не всегда попадала в поле зрения философов начала XX века...

Короче говоря, освобождение от психологизма оказалось весьма трудным и противоречивым процессом: одно

[1] *E. Husserl*. Logische Untersuchungen. Zweiter Theil. Halle a. S., 1901. S. 322 ff. (Über intentionale Erlebnisse und ihre «Inhalte»).
[2] Ibid. S. 469.

только разделение переживаний на *интенциональные* и *неинтенциональные* перманентно взывает к нахождению внятных «непсихологических» критериев...[3]

Именно в связи с психологическими аллюзиями использование относительно традиционных понятий в феноменологическом контексте провоцирует различные трактовки. Г.-Г. Гадамер едва ли не первым почувствовал необходимость разобраться с нюансами терминологизации *переживания* (Erlebnis).[4] Оказалось, что Гегель, впервые обратившийся к этому понятию в одном из ранних писем, в «Феноменологии духа» решительно предпочел ему Erfahrung. Г.-Г. Гадамер замечает, что Erfahrung у Гегеля — это «живой», жизненный опыт, предполагающий насыщенное, «горячее» переживание, а Erlebnis Гуссерля и Дильтея — это переживание отвлеченное, отстраненное, более холодное... При этом Гадамер явно симпатизирует первому и в определенной мере неодобрительно относится к Erlebnis.[5]

Сопоставление Erkennen и Erleben не менее поучительно. Н. С. Плотников осуществил его в связи с анализом позиций С. Л. Франка и В. Дильтея, и попутно подметил, что у Н. Бердяева, к примеру, встречаются места, где эти понятия полностью отождествляются.[6] Но при этом немецкое Erlebnis отнюдь не является полным аналогом

[3] *Д. Н. Разеев*. Переживание, фантазия, интенциональность: взаимосвязь понятий в феноменологии Гуссерля // Homo philosophans. Сборник к 60-летию профессора К. А. Сергеева. СПб., 2002. С. 233.

[4] *Г.-Г. Гадамер*. Истина и метод. М., 1988. С. 108 сл.

[5] *Haider Khan*. Hermeneutics and Dialectics: (Hegel, Husserl, Heidegger and) Hans-Georg Gadamer. Unpublished (2008): http://mpra.ub.uni-muenchen.de/8429/

[6] Кстати, у Т. И. Райнова тоже есть этюд «Познание и сочувствие» (ОР РГБ. Ф. 441. Карт. 3. Ед. хр. 19), очевидно, предваряющий разработку мотива «ясновидения любви» в его эссе «Odintzoviana». См.: *Т. И. Райнов*. Odintzoviana — 1947 / Публ. Н. К. Гаврюшина // Памятники науки и техники. 1989. М., 1990. С. 137–171.

русского *переживания*[7]. В самом деле, в последнем заметно присутствуют оттенки *симпатии* (Sympathie), *сострадательности* (Mitleidigkeit), более затушеванные или вовсе отсутствующие в Erlebnis… *Переживание* аккумулирует также и Belebung и Wiederbelebung, и, в конечном счете, ближе к гадамеровской трактовке понятия Erfahrung. Во всяком случае, в контексте *русской* философии понятие *переживания* ощутимее психологизирует систему, вопреки возможным намерениям ее автора…

Впрочем, «психологизирует» — термин тоже в данном случае недостаточный. Ведь за *переживанием* как *состраданием* вырастает уже *метафизическая* проблема, активно обсуждавшаяся и в русской философии — «проблема чужой одушевленности»…[8] Сопереживать можно и *литературному герою* («над вымыслом слезами обольюсь…»), но вопрос о бытийной укорененности *другого* этим не снимается… Не является ли вообще психологическое понятие *переживания* самоположенной *границей* феноменологического метода? Ведь совершенно закономерно, что ближайшие коннотаты этого понятия — *длительность* (Бергсон) и *время* (Хайдеггер) — ведут уже в онтологию…

Вполне понятно, что Г. Г. Шпет, будучи учеником и во многом последователем Гуссерля, а также заинтересованным читателем Дильтея, должен был оказаться в ситуации борьбы с психологизмом и одновременного ощущения непреодоленной зависимости от него, наглядно данной в собственном концептуальном аппарате. В его текстах, как известно, весьма широко используется

[7] *Nikolaj Plotnikov*. «Lebendiges Wissen» in anthropologischer und historischer Perspektive. Semen Franks Erkenntnistheorie im Kontext der russischen W. Dilthey-Rezeption // *Holger Kuße* (Hrsg.). Kultur als Dialog und Meinung. Beiträge zu Fedor A. Stepun und Semen Frank. München, 2008. S. 193–218.

[8] *Н. Изорский*. Введение в теорию метафизического знания. Проблема чужой одушевленности / Под ред. А. И. Введенского. СПб., 1912.

понятие *переживания*, но в каком отношении оно находится к Erlebnis и в чем специфика позиции Шпета (если она есть), уяснено пока еще в недостаточной мере.

У Шпета не раз встречается выражение, что «познание как переживание» есть часть «первой философии» или даже *сама философия*.[9] Ведя на одном фронте борьбу с «психологизмом», он на другом отстаивал идеал «первой» или целостной философии — в противопоставлении философии «частной», «привативной». Например, в книге «История как проблема логики» Канту ставится в вину, что у него «на место действительности как предмета философии подставляется его научное познание»[10], т. е. осуществляется «приватизация» философии. Ведь «научному познанию» нет дела до переживания. А по Шпету, *действительность* неотделима от «переживания», оно есть ее неотъемлемая составляющая... И *полная*, «неприватизированная» философия имеет своим предметом *полноту* действительности, если не тождественна ей...

Шпет различает философию саму по себе, an sich, и в ее (внешнем) *выражении*. В той же книге он говорит, что «... философия в ее выражении и есть, в конце концов, чертеж соответствующих переживаний. Этот чертеж должен быть истолкован и понят как знак, изображающий самое действительность в ее полноте или какой-либо ее части <...> Так через философию как выражение мы можем проникнуть к самой философии как действительной жизни».[11]

Так что философия не только *чертеж* переживаний, но и *само переживание,* хотя не непосредственное, а *осмысленное*. И вот интересно знать: это *переживание* соотносимо скорее с Erfahrung *или* Erlebnis? В первом случае Шпет был бы в согласии с Гегелем (в «Феноменологии

[9] *Г. Г. Шпет*. Что такое методология наук // ОР РГБ. Ф. 718. Карт. 22. Ед. хр. 14. Л. 4.

[10] *Г. Г. Шпет*. История как проблема логики. Ч. 1. М., 1916. С. 6.

[11] *Г. Г. Шпет*. История как проблема логики. С. 10.

духа» которого термин Erlebnis вообще отсутствует) и с Гадамером, во втором — с Гуссерлем... Но что означает «переживание без симпатии», *Голгофа без (со) страдания*?.. Если принять интерпретацию В. Г. Кузнецова, придется без колебаний сблизить Шпета с Гуссерлем.[12]

«Эстетические фрагменты» как будто говорят в пользу именно такого решения. Здесь упорная борьба с «психологизмом» увенчана такой аттестацией биографических интересов литературоведа, при которой они ставятся в один ряд с любопытством *лавочника* и *лакея*... Здесь азартно звучит манифест своего рода *методологического докетизма*[13]: «поэтика имеет полное право смотреть на экспрессивные формы как на *свои* и видеть в поэте поэта не только в ущерб его персоне, но и в прямое ее игнорирование».[14]

Но не окажется ли в таком случае *поэтика* неким аналогом или видом «привативной философии»? Если «лирического героя» вполне оторвать от поэта, то как выполнить заповедь Гёте, цитируемую Гадамером: «О каждом стихотворении спрашивайте, содержит ли оно пережитое».[15]

«Эстетические фрагменты» настойчиво разъясняют специфику эстетического переживания в духе третьей кантовской критики... Старый кантовский мотив о «незаинтересованности» эстетического созерцания здесь обыгран без малейшего упоминания «Критики способности суждения», даже самого термина «незаинтересованность» Шпет последовательно избегает, но суть дела от этого не меняется.

Эстетическое восприятие личности, по Шпету, надо освободить от наших симпатий и антипатий, «любовное

[12] *В. Г. Кузнецов*. Русская герменевтика, или прерванный полет (опыт интерпретации философии Густава Шпета): www.humanities.edu.ru/db/msg/25 097

[13] Имею в виду представление о не (до) воплощенности, или «призрачности» присутствия (творящего) *лица* в его произведении.

[14] *Г. Г. Шпет*. Искусство как вид знания. М., 2007. С. 252.

[15] *Г.-Г. Гадамер*. Истина и метод. С. 652.

отношение здесь может мешать не меньше враждебного, пиетет не меньше снисходительности... эстетическое отношение к личности вырастает, в конце концов, именно на преодолении симпатического понимания ее».[16] Это все *старый Кант*, но излагаемый в духе специфической куртуазности и «эзотеризма» (в плане чисто субъективно значимых аллюзий) с весьма скромными итогами, заманивающими, правда, совершенно неожиданно, в «онтологию личности» ...

Она не особенно внятно, но все же маячит в шпетовской концепции этнической психологии, с которой «Эстетические фрагменты» связаны живыми нитями, даже прямыми ссылками, обещающими помочь «уяснению терминов», используемых автором... Так что «Эстетические фрагменты» — своего рода пролегомены к «онтологии души» и характерологии «коллективного субъекта этнической психологии»:

«И можно говорить об особой онтологии души, где „вещи“ суть „характеры“, „индивидуальности“, „лица“ — предметы изучения психологии индивидуальной, дифференциальной, характерологии, или там, где предполагается коллективное лицо, коллективный субъект и носитель переживаний — психологии этнической, социальной, коллективной».[17]

Этническая психология, подобно *философии* в книге «История как проблема логики», оказывается тоже *чертежом переживаний:* она определяется «как *описательная психология,* изучающая типические коллективные переживания».[18] В системе этой науки каждый живой индивид в свою очередь трактуется как «sui generis коллектив переживаний, где его личные переживания предопределяются

[16] *Г. Г. Шпет*. Искусство как вид знания. С. 287.
[17] *Г. Г. Шпет*. Искусство как вид знания. С. 286.
[18] *Г. Г. Шпет*. Введение в этническую психологию. Вып. 1. М., 1927. С. 109.

всей массою апперцепции, составляющей коллективность переживаний его рода, т. е. как его современников, так и его предков». А в целом «коллектив переживаний, носимый в себе индивидом», можно, согласно Шпету, «обозначить как его *духовный уклад*».[19]

Итак, *индивид* есть *коллектив переживаний*, отождествляемый с *духовным укладом*... Далек ли путь от этого «коллектива» или уклада к «онтологии личности»? Ведь трактовка субъекта у Шпета изначально испытывает воздействие славянофильской концепции «соборности» и «коллективистической» романтики 1920-х годов, равным образом склонных *личность* попросту игнорировать...

Шпет как будто находится в неявном диалоге с кн. С. Н. Трубецким. Только «соборность сознания» (знаменитое «я внутри себя держу собор со всеми») заменяется «соборностью переживания», да и само «сознание» перестает быть «собственностью» индивида («Сознание и его собственник»): «Философское сознание есть человеческое сознание, но не человека, а человечества, его творчество не распыленно-индивидуальное, а социально-коллективное творчество».[20]

Славянофильская *соборность* выливается в «соборную» трактовку личности как коллектива переживаний... Поэтому «реален» у Шпета именно «коллектив».[21] В. И. Несмелов хотя бы давал этому «коллективу переживаний» некоторый центр в виде «я» как «образа свободы», а тут и «сознание — не мое», и сам я — «коллектив» ... Неслучайно Т. И. Райнов был разочарован главами о субъекте во «Внутренней форме слова» ...[22]

[19] Там же. С. 134.
[20] *Г. Г. Шпет*. История как проблема логики. С. 4.
[21] *Г. Г. Шпет*. Введение в этническую психологию. С. 10.
[22] См. его письмо к Шпету от 13 ноября 1927 г., публикуемое в настоящем издании.

Но, конечно, самое главное, как трактовать *переживание* в этнопсихологическом контексте, т. е. сближать его с Erfahrung или Erlebnis? Поскольку в качестве «материала» Шпет предполагал опираться на «народное творчество», т. е. экспрессивные формы, отнесенные к ведению эстетики, можно, опять же, предполагать второе... Хотя остается вопрос, неужели *здесь* сам «коллективный субъект» окажется более значим и актуален, чем *персона* поэта, которую вполне можно было в *поэтическом* анализе игнорировать? И уместно ли трансцендировать экспрессивные эстетические формы для обретения некоего «психологического субстрата»?.. Что такое «переживания» коллективного субъекта как не «бессубъектные аффекты» («смайлики»), а сам этот коллективный субъект — не безразличный для них сосуд?

В *личной* переписке Шпета противопоставления «симпатического» и «несимпатического» (чисто «эстетического») переживаний и им аналогичные не проявляются, а значит — просто «не работают» ... В отношении своих возможных литературных комментариев к Теннисону Шпет, в частности, пишет, что «надо иметь действительную симпатию к герою, чтобы писать до конца искренне и прочувствованно».[23]

Но тогда возникает вопрос: что это за *действительная симпатия*? Ведь на последних страницах «Эстетических фрагментов» мы читали следующее profession de foi: «Для возможности эстетического восприятия личности еще больше, чем в эстетическом восприятии экспрессивности самих знаков, нужно освободиться от своих личных реакций на личность как предмет созерцания. Она в нашем сознании может запутаться в совершенно непроницаемом тумане наших „симпатий“ и „антипатий“, переживаний не эстетических, а иногда прямо им

[23] *Густав Шпет*. Жизнь в письмах. Эпистолярное наследие. М., 2005. С. 388.

враждебных. Любовное отношение здесь может мешать не меньше враждебного, пиетет не меньше снисходительности <…> Можно было бы сказать, что эстетическое отношение к личности вырастает, в конце концов, именно на преодолении симпатического понимания ее».[24]

Вот вам и антитезы «чистого переживания»: увидеть личность, отказавшись от всего личного, сим-патизировать без со-страдания… Если бы все это было *просто исповедью*, а не претендовало на «новый органон», методологический императив… Odi et amo — это исповедь, не *метод*, не *ars amatoria*… Но в конечном счете возникает скорее риторический вопрос: к чему мы пришли, под знаменем «переживания», сопрягая эстетику Канта с философией языка Гумбольда-Штейнталя? Почувствовали ли мы *необходимость* метафизического учения о *личности*, ее «онтологии»?

Методологический антипсихологизм и антииндивидуализм Шпета постоянно сталкиваются с его спонтанным, неотрефлектированным *персонализмом* — но только на уровне публицистики, исторического этюда — о Юркевиче, Герцене, Лаврове… И получается, что последний лишен всякой *теоретической* поддержки: для деятельного субъекта, осуществляющего нечто культурно-значимое, смысловое,[25] необходимы *воля* и *сознание* (как бы их ни разделять — по Аристотелю, Августину и т. д.), необходимо нечто, стоящее *выше* «коллектива переживаний». Нужна обещанная «онтология личности» … А Шпет в своей «теоретической философии» все ходит вокруг темы субъекта, воздерживаясь от метафизических утверждений… Как-никак, феноменологические прещения не были им игнорированы…

Но с *личностью* приходиться встать перед выбором: или — или… Либо она *субстанциальна*, либо — во вкусе ме-

[24] *Г. Г. Шпет*. Искусство как вид знания. С. 286–287.

[25] См. ответ Г. Г. Шпета на письмо Т. И. Райнова, публикуемый в настоящем издании.

тодологического докетизма — *иллюзорна*. Либо она «коллектив переживаний» или даже «сосуд» для этого коллектива, либо то, что проводит селекцию и организует переживания... Точно так же с симфонией: либо она «набор звуков», либо в ней «через звуки» проступает творческое, избирательное, организующее начало — личность ее творца, хотя бы только в *одном* из своих «настроений»... О симфонии ведь тоже можно сказать вместе с Гёте: «спрашивайте, содержит ли она пережитое» ...

Чего в свое время недоставало Шпету в «теоретической философии» субъекта, об этом внятно сказано в его поздних письмах; он там однажды обсуждает ситуацию, в которой представляет себя умершим, но не потерявшим сознания (как же, правда, быть тогда с «собственником» сознания?), а кроме того, и «способности действования и воли действовать в новой жизни»[26], трансцендировав «настоящую»!

* * *

В переписке с Ф. Витязевым-Седенко Шпет проявлял живой интерес к личности и наследию Н. И. Надеждина.[27] Того самого наставника Н. Станкевича и К. С. Аксакова, который однажды сказал: «философии-то нельзя ни отдать, ни снять на откуп! Она снискивается в кровавом поте лица, неутомимыми трудами!».[28] Ясно, что Надеждин сближал *переживание* скорее с Erfahrung — в духе гегелевской «Феноменологии» как своеобразной *Голгофы духа*. И к тому же склонялся, наверное, и сам Шпет, когда в ссылке заканчивал свой перевод этого бессмертного труда...

[26] *Густав Шпет*. Жизнь в письмах. Эпистолярное наследие. С. 420–421.

[27] Там же. С. 477, 482, 484, 485, 487, 491.

[28] *Н. И. Надеждин*. Литературная критика. Эстетика. М., 1972. С. 104.

**Екатерина Вельмезова, Татьяна Щедрина**

# Шарль Балли и Густав Шпет в русско-европейском научном разговоре
## (опыт реконструкции «архива эпохи»)[1]

Идейное наследие швейцарского ученого Шарля Балли (1865–1947) хорошо известно исследователям франкоязычной лингвистической традиции[2], но его концептуальные установки приобретают сегодня особое звучание для широкого круга специалистов гуманитариев и требуют философско-методологического переосмысления. Дело в том, что в рамках «лингвистического поворота» в центре внимания философов и ученых XX века оказались методы гуманитарных наук: лингвистики, филологии, литературоведения. Причем эти методы не только стали предметом философского и научного анализа, но заняли лидирующие методо-

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ, проект № 07-03-00 278а

[2] Одно из последних обсуждений его теоретического наследия было проведено в рамках Международного коллоквиума «Charles Bally (1865–1947): Historicité des débats linguistiques et historiques. Stylistique, Enonciation, Crise du français» (2004, Université Sorbonne Nouvelle Paris-III). Тематика докладов была обусловлена, конечно, проблемным комплексом современной лингвистики, поэтому исследовательский интерес участников был направлен на методологические и дидактические проблемы языкознания, исследование которых составляет значительную часть творческого наследия Ш. Балли.

логические позиции в научно-философском исследовании вообще. Происходит перенос методологических средств из одной научной плоскости в другую (из лингвистики в философию, например), причем этот перенос не всегда подвергается рефлексии. Эту тенденцию зафиксировал в одном из своих выступлений российский методолог Б. И. Пружинин. «Анализ современного научно-методологического сознания показывает, — пишет он — что сегодня в основу историко-научных реконструкций кладутся все более и более рискованные культурологические подходы (вроде этнометодологии), на фоне которых работы „классических" постпозитивистов (Т. Куна, даже П. Фейерабенда, не говоря уж об И. Лакатоше) выглядят как нечто вполне традиционно-методологическое. Вообще нынешние исследования науки (лучшие из них) начинают все более напоминать гуманитаризированное литературоведение»[3].

Поэтому сегодня важно не только представить теоретические идеи Балли в лингвистическом контексте, но и проанализировать их актуальные методологические возможности для развития современной философии и, если шире, гуманитарных наук вообще. В этом плане, в плане расширения и рефлексивной оценки, нам представляется эффективным продемонстрировать творческое наследие Балли в контексте *разговора*. Обращение к интеллектуальному и экзистенциальному наследию Балли как своеобразное возвращение к историческим истокам русско-европейского научного и культурного *разговора* позволит нам более глубоко и основательно понять методологические возможности продуктивного взаимодействия европейского и русского научного сообществ сегодня (эффективность этого взаимодействия демонстрировалась не раз — взять хотя бы эпистолярное наследие Н. Трубецкого и Р. Якобсона).

[3] *Б. И. Пружинин*. Между контекстом открытия и контекстом обоснования: методология науки Густава Шпета // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М., 2006. С. 137.

Особое значение в исследовании такого рода приобретает *архив* ученых-гуманитариев. Причем не столько личный архив каждого ученого в отдельности, сколько «*архив эпохи*» — корпус рукописных текстов, находящихся в государственных и личных архивах и содержащий кроме научных текстов еще и планы, конспекты, черновики, эпистолярное наследие. Архив не просто расширяет возможность исследовательского поиска, установления и уточнения конкретных смысловых значений понятийных образований. Скорее, дело в другом. В архивных документах, как правило, «проговариваются» те события и идеи, о которых в опубликованных статьях и произведениях не писали, но подразумевали, т. е. «разговор» постоянно присутствовал в этих опубликованных произведениях, составляя их неотъемлемую контекстуальную основу. Реконструкция архива эпохи предполагает перекрестный анализ маргинальных архивных текстов, достраивание их смысловой структуры и восстановление коммуникативного контекста написания: взаимные ссылки, сноски, скрытые цитаты и т. д. Метод историко-философской реконструкции дает следующую схему дальнейших возможностей: *достраивание содержательного культурно-исторического фона* интеллектуальной традиции русско-европейского научного «разговора»: тематических предпочтений, сюжетов, дискуссионных вопросов; *прояснение смысловой структуры* этого культурного фона; *сохранение субъекта философствования*, а, следовательно, сохранение и комплекса волновавших его проблем, и коммуникативных связей.

Собеседником Балли в нашем *разговоре* станет русский философ Густав Шпет (1879–1937)[4]. Реконструкция

[4] Выбор фигуры Шпета для сравнительного анализа не случаен. Его научное наследие сегодня начинает активно участвовать в современных дискуссиях. Как пишет В. А. Лекторский: «Постепенно выявляется то обстоятельство, что без учета его работ нельзя понять ситуацию в российской гуманитарной мысли 20-х гг. в целом, в том числе и становление идей Л. С. Выготского» (*В. А. Лек-*

их «интеллектуальной беседы» позволяет сравнивать концептуально-методологические основания лингвистической концепции Балли с философскими построениями Шпета, погружая их интеллектуальное наследие в архивный контекст. В результате такого погружения выявляются очень интересные тематические точки, позволяющие говорить об интеллектуальном параллелизме Балли и Шпета. Мы опираемся в данном случае на архивную реконструкцию работы Шпета «Язык и смысл» и на эпистолярное наследие Балли. Но погружение в архивный контекст предполагает и сравнительный анализ концептуального содержания их теоретического наследия. Поэтому на периферии нашего анализа (в качестве, так сказать, интеллектуального фона) постоянно будут присутствовать опубликованные труды Балли и Шпета[5].

Но сначала немного истории. Балли и Шпет никогда не были знакомы, они даже не переписывались. Однако наш выбор именно этих исторических фигур для сопоставления базируется не столько на *возможности* идеального «разговора» между ними, сколько на *реальном* общении их идей. Они знали о существовании друг друга благодаря их ученице Апполинарии Константиновне Соловье-

*торский*. Немецкая философия и российская гуманитарная мысль: С. Л. Рубинштейн и Г. Г. Шпет // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М., 2006. С. 62).

[5] Корпус источников включает следующие опубликованные работы Балли: 1) *Ш. Балли*. Французская стилистика (Traité de stylistique française) / Пер. с франц. К. А. Долинина [1961]. М., 2001; *Ш. Балли*. Язык и жизнь (Le langage et la vie) / Пер. с франц. И. И. Челышевой и Е. В. Вельмезовой. М., 2003; 3) *Ш. Балли*. Общая лингвистика и вопросы французского языка (Linguistiqe générale et linguistique française) / Пер. с франц. Е. Венцель, Т. Венцель [1955]. М., 2001. 4) *Ch. Bally*. L'étude systématique des moyens d'expression. Genève, 1910. И опубликованные работы Шпета: 1) *Г. Г. Шпет*. Введение в этническую психологию. М., 1927; 2) *Г. Г. Шпет*. Внутренняя форма слова. М., 1927. Далее в тексте ссылки на источники даны по этим изданиям.

вой (1894–1975?)[6], ставшей посредником в общении идей Балли и Шпета, транслирующим звеном в их интеллектуальной беседе. Именно благодаря стараниям Соловьевой Балли познакомился с основными положениями философской концепции Шпета. В одном из писем к А. К. Соловьевой он замечает: «Горячо поблагодарите г. Шпета за его обещание послать мне свою книгу о внутренней форме[7]. Увы! Стыдно, что я не смог бы изучить ее досконально; я с трудом читаю по-русски[8], и боюсь, что не смогу понять смысл самых утонченных проблем»[9]. Шпет, судя по его работам «Внутренняя форма слова» и особенно «Язык и смысл», знал о теоретических построениях Балли. А. К. Соловьева сообщала ему:

«Глубокоуважаемый Густав Густавович.

В ответ на присылку Вашей книги[10] Bally пока что написал мне следующее „Votre envoi vient de me parvenir, recevez en mes meilleurs remerciements. Dès que mon temps le permettra je commencerai le livre de M. Spett; les éclaircissements que vous me faites espérer me seront naturellement d'un grand secours. Il sera recommandé aux étudiants et je tâcherai de le faire acheter par la Bibliothèque Universitaire.

[6] В 1913–1914 гг. А. К. Соловьева обучалась лингвистике в Женевском университете. Одним из ее профессоров был Балли (в одном из писем Соловьевой 1924 года Балли вспоминал, как он рад был видеть ее у себя на занятиях, как много дало ему общение с ней). В 1915 году она получила диплом Женевского университета, дающий ей право преподавать французский язык (Certificat d'aptitude à l'enseignement de français moderne). Впоследствии она защитила диссертацию по философии под руководством Г. Г. Шпета (об этом она также сообщает в одном из писем к Балли).

[7] Балли имеет в виду книгу: *Г. Г. Шпет.* Внутренняя форма слова.

[8] Вместе с тем, в своих работах Балли неоднократно анализирует русский язык с лингвистической точки зрения.

[9] Письмо Ш. Балли к А. К. Соловьевой от 17 октября 1927 // ОР РГБ. Ф. 709. Карт. 2. Ед. хр. 12. Л. 46.

[10] Соловьева имеет в виду книгу: *Г. Г. Шпет.* Введение в этническую психологию.

P. S. Mes remerciments et mes meilleurs salutations à M. Spett s v p“[11] и в другом месте написал следующее: „Mes meilleurs remerciements pour votre lettre, reçue hier; elle contient des éclaircissements, qui me faciliteront beaucoup l’intelligence du livre de M. Spett. Je ne manquerai pas de le faire connaître autour de moi comme je l’ai fait pour l’ouvrage de Mlle Schor“[12].

„Les éclaircissements“[13], которые я дала Bally в своем письме к нему носили суммарный характер. Мне было нелегко изложить на чужом языке Ваши идеи человеку абсолютно с ними незнакомому; некоторые Ваши термины, переведенные на французский язык, теряют в своей языково-смысловой насыщенности, поскольку и научный язык есть выражение определенного научного коллектива, определенного строя идей, выросшего на своей родной научной почве; что касается полемической части Вашей книги, то я ее комментировать не буду; в следующем письме к Bally я обращу особое внимание на те различения разных значений „коллектива“ и „духа“[14], которые являются моим самым любимым местом во всей книге, как и вернусь к изложению основных аргументов в вопросе о различении культуры-вещи и коллективно-психического.

Особое внимание обращу на самый характер этнической психологии, как науки описательной, типологической, интерпретативной. В общем, я надеюсь все же

[11] «Я только что получил Вашу посылку, и я очень Вам за нее благодарен. Как только у меня будет время, я примусь за книгу г-на Шпета; обещанные Вами разъяснения мне, конечно, очень помогут. Я буду рекомендовать книгу студентам и попытаюсь договориться с университетской библиотекой о ее покупке. P. S. Пожалуйста, передайте г-ну Шпету мой сердечный привет и благодарность» (*франц.*).

[12] «Спасибо Вам большое за Ваше письмо, которое я получил вчера; Ваши разъяснения мне очень помогут при чтении книги г-на Шпета. Я обязательно буду рекомендовать коллегам и студентам, как ранее — работу г-жи Шор» (*франц.*).

[13] «Разъяснения» (*франц.)*.

[14] Соловьева имеет в виду книгу: *Г. Г. Шпет*. Введение в этническую психологию.

на известную успешность в изложении тех идей, которые мне дороги. Преданная Вам А. Соловьева»[15].

Общим тематическим полем, где развертывается разговор Шпета и Балли, становится, говоря современным языком, семиотическая исследовательская сфера, а в центре их внимания находится проблема знака. И хотя Балли рассуждает, исходя из конкретного научного контекста проблемы экспрессивности[16] и исследуя выразительные средства языка, а Шпет — из контекста философской семасиологии, но их сближает общий тезис: признание за контекстуальной, исторической обусловленностью статуса фундаментального основания любой научной и философской проблемы. Вот как об этом пишет Балли: «Моя постоянная забота — бороться против исследования изолированных знаков, и я никогда не вырываю их из контекстов и ситуаций, где они появляются»[17]. Это — письмо, а вот — его размышление из научного труда: «Находит ли человек в языке, и только в языке, все необходимые в количественном и качественном отношениях средства для адекватного выражения своих мыслей? Очевидно, нет, и [...] мы уже [...] говорили о том, откуда человек может черпать ресурсы для восполнения недостающего в языке. Это, прежде всего, — повторим еще раз — та внеязыковая реальность, в которой осуществляется речь; общее или некоторое окружение, с которым каждый раз связаны произносимые слова; *ситуация*, сводящаяся, в крайнем случае, к ситуации, создаваемой самой речью по мере того, как она развертывается, — к *контексту*»[18]. Наконец, обсуж-

[15] Письмо А. К. Соловьевой к Г. Г. Шпету [декабрь 1926 — январь 1927] // ОР РГБ. Ф. 718. Карт. 25. Ед. хр. 42. Л. 15. Письма Балли, о которых сообщает Соловьева Шпету, к сожалению, не сохранились ни в архиве Балли, ни в архиве Соловьевой.

[16] См. третью часть книги «Язык и жизнь», озаглавленную «Об экспрессивности в языке и речи».

[17] Письмо Ш. Балли к А. К. Соловьевой от 8 декабря 1928 // ОР РГБ. Ф. 709. Карт. 2. Ед. хр. 12. Л. 48.

[18] *Ш. Балли*. Язык и жизнь. С. 99.

дая с Соловьевой возможный перевод своей книги «Язык и жизнь»[19], Балли выделяет главный аспект своего исследования, на который нужно обратить особое внимание при переводе — *историческую точку зрения*[20]. В другой работе, «Общая лингвистика и французская лингвистика» Балли вновь поставит во главу угла методологическую проблему соотношения синхронического и диахронического методов исследования языковых феноменов. Уже в предисловии, обращаясь к методологическим проблемам, он ставит вопрос о достаточности синхронического способа исследования[21]. Этот метод, безусловно, играет важную роль в лингвистике, но он не достаточен. Необходимо выйти за пределы син-

[19] В 1920-е годы книга «Язык и жизнь» так и не была переведена на русский язык, хотя Соловьева и Шор были готовы начать работу над переводом, а перевод некоторых фрагментов книги Соловьева обсуждала в переписке с Балли. При этом, кажется, переписка Балли и Соловьевой во многом способствовала тому, что Балли внес в прежнее (1913) издание книги некоторые, как он сам признавал, довольно существенные изменения. Так как на русский язык было переведено именно позднейшее издание книги (издание 1935), получается, что Соловьева, вдохновляя своими письмами Балли на новые размышления, постановку и решение новых проблем, все-таки способствовала появлению на русском языке книги «Язык и жизнь» именно в таком виде, в каком она существует сегодня — пусть и состоялось это уже десятилетия спустя после смерти Соловьевой, в 2003 г.

[20] См.: Письмо Ш. Балли к А. К. Соловьевой от 20 ноября 1924 // ОР РГБ. Ф. 709. Карт. 2. Ед. хр. 12. Л. 53. Письмо датировано по дубликату, сохранившемуся в архиве Балли. См.: BPU. Salle de manuscrits. Ms. fr. 5004, f. 223.

[21] См.: *Ch. Bally.* Linguistiqe générale et linguistique française / 2 éd. Bern, 1944. P. 13–14. Тот факт, что Балли оспаривал достаточность синхронного подхода к языку (даже без выхода во внеязычную действительность), отмечался и историками лингвистики, изучавшими наследие Балли и говорившими в этой связи о противоречивости концепции Балли –противоречиях, некоторые из которых восходят еще к Ф. де Соссюру (см. напр.: *В. М. Алпатов.* История лингвистических учений. М., 2001. С. 158–159).

хронных связей и показать их историческую и культурную обусловленность.

Шпет, в свою очередь рассуждает несколько в ином ракурсе. «Иногда, — говорит он, — мы имеем дело с выражениями следующего рода: „Вопрос ясен: „или — или!“, „ни — ни“, „mit oder ohne?“ и т. п. Эти выражения понятны только при известных условиях „разговора“»[22]. Шпет уточняет проблему философского коммуникативного пространства, разводя социокультурный контекст философского исследования (собственно «сферу разговора») и методологический контекст: «Аналитический и синтетический методы изложения, фрагментарный, дискурсивный, афористический, наконец, просто математический, исторический и прочие методы суть формы контекста, через который мы видим слово как живое динамическое понятие, отражающее в себе всю тонкость и изысканность выражаемого им значения»[23]. Иначе говоря, методологические принципы — суть формы контекста, в котором предмет исследования приобретает свои модальные характеристики. «Чтобы понимать слово, — пишет Шпет, — нужно брать его в контексте, нужно вставить его в известную сферу разговора. Последняя окружается для говорящего известною атмосферою его самочувствия и мироощущения. Воспринимающий речь понимает ее, когда он вошел в соответствующую сферу, и он симпатически понимает самого говорящего, когда он вошел в его атмосферу, проник в его самочувствие и мироощущение»[24]. В сфере разговора запечатлевается процесс становления смысла. Эта сфера, по сути, есть бытие культуры (совокупность контекстов: методологических, психологических, исторических), в котором мысль понимается.

[22] *Г. Г. Шпет*. Язык и смысл // Г. Г. Шпет. Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 577.
[23] *Г. Г. Шпет*. Язык и смысл. С. 654.
[24] *Г. Г. Шпет*. Эстетические фрагменты // Г. Г. Шпет. Сочинения. М., 1989. С. 428.

Однако при сравнении концепций Шпета и Балли нужно иметь в виду следующее важное обстоятельство. Для Шпета вся реальность — словесна (социальность, фактически, приравнивается Шпетом к словесности), и лингвистический предмет он определяет не как отдельное слово, но осмысленное слово, слово, имеющее определенный смысл (вот здесь точка пересечения с Балли и его речевыми фактами). А у Балли мы видим дуальную модель: это языковая и не-языковая действительность[25].

Первой точкой интеллектуального сближения в разговоре Балли и Шпета становится способ различения типов знаков. И тот и другой мыслитель четко выделяют две большие группы знаков: знаки, обладающие самостоятельным значением, и знаки, указывающие на значение. По терминологии Балли, это признак (*indice)* et знак (*signe)*. Он пишет Соловьевой: «Различие между признаком и знаком очень тонкое и сложное, требующее особого внимания, и если нам хочется его устранить в отдельных случаях, то это происходит с такой легкостью, с которой, часто об этом не подозревая, мы используем признак, чтобы сделать из него знак. Вот мое мнение: признак воспринимается, а знак активно используется. Признак находится в ведении рассудка, это средство познания, знак предполагает акт воли. Пример: дрожь тела может показать мне, что кто-то боится; признак (дрожь) делает постижимым скрытый феномен; я иду от известного к неизвестному. Но если я использую

[25] *Ш. Балли*. Язык и жизнь. С. 99. Или, говоря иначе, «язык» и «жизнь». Жизнь понималась Балли во многом как «осознание жизни» и как «воля к жизни», «жизненный смысл, заключенный в нас самих» (*Ш. Балли*. Язык и жизнь. С. 27). Излагая краткое содержание своей книги с соответствующим названием, Балли писал: «Цель этой работы заключается в том, чтобы показать, что важнейшие характеристики функционирования и развития естественной *речи* порождены *жизнью*, служить которой речь призвана, причем жизнью каждого индивидуума и жизнью общества в целом» (*Ш. Балли*. Язык и жизнь. С. 24; курсив наш).

эту ассоциацию от причины к следствию посредством волевого акта, если, например, я начинаю дрожать, чтобы заставить кого-то думать, что мне страшно (даже в отсутствие всякой эмоции), дрожь есть знак. Лай, обнаруживающий для меня присутствие собаки, есть признак; если ребенок имитирует лай, чтобы говорить о собаке, говорит, например, вава, показывая на собаку, то это равнозначно: „Вот собака“; в этом случае он употребляет знак. Если ребенок плачет оттого, что ему грустно, слезы есть указание огорчения; но рассмотрим случай, где он грустный, потому что его мама грустит, сказать, что в этом случае его горе есть „знак“ доброты его сердца, значит, употребить термин в неправильном смысле, и к сожалению это происходит слишком часто; в самом деле, согласно определениям данным выше, огорчение ребенка не есть ни знак, ни признак; он есть следствие (результат) причины; следствие и причина могут оставаться неизвестными; если кто-нибудь осуществит данную рефлексию: „огорчение этого ребенка говорит о его добром сердце“, можно будет в крайнем случае говорить о признаке; но о знаке — ни в коем случае»[26].

[26] Письмо Ш. Балли к А. К. Соловьевой от 25 ноября 1926 // ОР РГБ. Ф. 709. Карт. 2. Ед. хр. 12. Л. 36. А вот как, уже несколько по-другому, через обращение к контексту, различие знака и признака устанавливается в «Языке и жизни»: «Процесс есть следствие определенной причины, прием же — это средство, позволяющее достичь определенной цели. Признак — это процесс, указывающий на наличие другого процесса, о котором ничего не было известно; знак же является приемом, позволяющим сделать вывод о неизвестном процессе. Если объявление о смерти ребенка вызывает у его матери эмоциональный шок, то эмоция эта — следствие реальности, являющейся причиной этого шока, и если мать невольно выражает свое отчаяние в плаче, криках и каких бы то ни было непроизвольных действиях, последние являются признаками данной эмоции. Но предположим теперь, что некто спровоцировал смерть собственной матери своим отвратительным поведением, и один из родственников говорит ему, указывая на постель, где лежит покойная: *Это все — твоих рук дело*. Эта простая фраза, состоящая из знаков обиходного языка, тем не менее будет преисполнена па-

Шпет также выделяет две группы знаков: знаки как субъекты отношений (или признаки) и знаки как самостоятельные отношения (суть знаки). Он делает заключение о разделении знаков, которое необходимо соблюдать: «С одной стороны, от знака, как действительной вещи, мы переходим к другой действительной вещи, а с другой стороны, от знака, как действительной вещи, мы переходим к не-действительному, или к идеальному. В первом случае знак, — даже как термин отношения, — все же выступает в качестве *признака* чего-нибудь действительного; во втором случае знак имеет *значение*. В первом случае знак, как вещь, не имеет бытия специфического, *любая вещь* может быть знаком, и определение ее в этом качестве, или определение условий, при которых она выступает или может выступить в качестве знака-признака, есть задача общеонтологическая. Так, качества, свойства, атрибуты, действия, состояния и пр. мы всегда рассматриваем, как признаки вещи, но при известных условиях мы и самое вещь рассматриваем, как признак другой вещи. Это выхождение за пределы *одной* данной вещи показывает, что мы имеем дело с „отношением", и дело онтологии раскрыть природу отношения, в котором вещь выступает признаком другой вещи; задача все же — общая. — Иначе обстоит дело во вто-

тетики в той обстановке, где ее произнесли. Играет ли ситуация здесь ту же роль, что и в первом примере? Нет, не совсем: трагизм произнесенных слов автоматически обусловливается не ею. Она в какой-то степени используется тем, кто произносит эти слова: благодаря жесту, указывающему на постель, где лежит покойная, ситуация становится зародышем-потенциалом некоторого знака. Правда, знак этот не является языковым» (*Балли Ш.* Язык и жизнь. С. 100). Таким образом, Балли опять апеллирует к *ситуативному контексту* и необходимости учитывать его при анализе языковых и речевых фактов. Если у Ф. де Соссюра значимость языкового элемента определяется прежде всего местом последнего в языковой системе, то есть отношениями и связями его с другими знаками, Балли, разграничивая знак и признак, во многом выходит за языковые рамки и уделяет важное место контексту, ситуации.

ром случае. Вещь, на которую мы смотрим как на знак со значением, не есть любая вещь действительности, а, как мы уже видели, есть вещь, имеющая специфическую форму бытия: как *вещь социальная* или историческая»[27].

Казалось бы, Шпет и Балли предлагают очень близкую по конфигурации типологию знаков: «знаки-признаки» и «знаки-знаки». Но здесь важно иметь в виду, что говорят они из разных контекстов, находясь в выделенной нами тематической плоскости (семиотической), являющейся *пограничной* для контекста Балли (лингвистика) и Шпета (философия). Поэтому их типологии не тождественны друг другу, но взаимопересекаются.

И все-таки, прежде чем фиксировать разности интеллектуальных установок Шпета и Балли, устанавливать концептуальные разрывы и возможности отталкивания, т. е. возможности выхода за рамки их «сферы разговора», обратим внимание еще на некоторые пункты их интеллектуального сближения.

Действительно, не менее важной точкой их интеллектуального созвучия становится общность *телеологического* основания предложенной ими семиотической типологии. Так, Балли отвечает Соловьевой: «когда вы говорите, что „все существующее имеет значение“, мне, напротив, хотелось бы сказать: „ничто существующее ничего не значит само по себе“, так только с помощью субъективной и человеческой деятельности естественные явления связаны цепочками причин и следствий, и что они могут стать признаками друг для друга, и, наконец, быть использованы в качестве знаков»[28]. Он фактически имеет здесь в виду, что знаки всегда предполагают наличие субъекта, употребляющего знаки в зависимости от цели, но, что немаловажно, субъекта социально и исторически обусловленного.

[27] *Г. Г. Шпет*. Язык и смысл. С. 559–560.

[28] Письмо Ш. Балли к А. К. Соловьевой от 25 ноября 1926 // ОР РГБ. Ф. 709. Карт. 2. Ед. хр. 12. Л. 36.

Шпет формулирует эту мысль еще более жестко. «Любую вещь „природы“, — пишет он, — мы можем принять, как средство, — чем мы и делаем ее из вещи естественной вещью социальной: все вещи, изготовляемые человеком, суть средства для каких-либо его целей; дикарь, хватающий с земли первый попавшийся камень для самообороны, превращает его в социальную вещь, в средство борьбы за свое существование; полярная или любая звезда может служить для нас путеводною звездою, и тем самым быть средством для наших целей. Любая вещь „природы“, будучи средством, тем самым выступает перед нами так же, как некоторое (социальное) осуществление. В этом совпадении или единстве средства и осуществления ничего нет удивительного, ибо каждое средство „перед“ тем, как быть средством, является целью; осуществление *этой* цели и делает средство средством»[29].

Можно подумать, что и в данном случае интеллектуальный консонанс Балли и Шпета, предполагающий наличие единой тематической плоскости, превращается в унисон, демонстрирующий единство постановки и решения семиотических проблем. Но это не так. Балли, как это видно из его рассуждений, различает эмпирическую и интеллектуальную реальности, оставаясь, таким образом, в кантовской гносеологической модели[30]. Шпет, развивая феноменологические идеи Гуссерля, выделяет третий вид реальности: реальность социальную, составляющую целостное единство эмпирической и интеллектуальной и требующую особого источника познания, каковым Шпет считает слово.

Вот основной пункт концептуального расхождения Балли и Шпета, находящихся, тем не менее, в единой се-

[29] *Г. Г. Шпет*. Язык и смысл. С. 548.

[30] Можно сказать еще более определенно: Балли основывается на довольно распространенном тогда философско-психологическом направлении ассоцианизма, против которого Шпет выдвигает ряд аргументов — апеллируя, в то же время, именно к представителям этого направления.

миотической сфере разговора. Балли вслед за Соссюром различает язык (*langue*), и речь (*parole*)[31]. Он пишет Соловьевой: «Ваша идея исходить из разговорного языка превосходна, но вы должны различать установленное употребление (язык) и индивидуальное творчество (речь); это разделение нужно сохранять»[32]. Он рассуждает следующим образом: «Если, стало быть, язык есть ансамбль (целостное единство, совокупность) лингвистических вещей, по поводу которых существует соглашение (согласие) между всеми субъектами (благодаря которым все субъекты понимают друг друга), то ясно, что любое лингвистическое сочетание, отклоняющееся от этой нормы, будет принадлежать речи, и, наконец, что всякое речевое сочетание, где лингвистические знаки есть не более чем материальные посредники мысли, должна называться фактом или фигурой мысли. Но я думаю, как и вы, что это еще только абстракция; действительно, тот факт, что слово или группа слов используется по-новому (появляется в новом употреблении), составляет семантическое изменение этого слова, *по крайней мере, в зародыше*. Все это есть дело нюанса в регулировании от случая к случаю»[33].

[31] Правда, в отдельных случаях восприятие этой дихотомии у Балли осложняется наличием во франкоязычной пост-соссюрианской традиции трихотомии langue — langage — parole. Балли в этом отношении не следует за Соссюром, понимая иногда *parole (=parole individuelle)* «речь» в смысле *langage*. См. об этом: *E. Velmezova*. Le langage «artificiel» chez Ch. Bally: évolution ou révolution? // Cahiers Ferdinand de Saussure. 2004. № 57.

[32] Письмо Ш. Балли к А. К. Соловьевой от 27 июня 1915// ОР РГБ. Ф. 709. Карт. 2. Ед. хр. 12. Лл. 10–11.

[33] Письмо Ш. Балли к А. К. Соловьевой от 4 августа 1926// ОР РГБ. Ф. 709. Карт. 2. Ед. хр. 12. Л. 28. Балли уточняет эту дихотомию в «Языке и жизни» так: «Ф. де Соссюр ввел в лингвистику оппозицию *языка* и *речи*. Если язык — это множество знаков и отношений между ними (при условии, что все люди приписывают им одинаковые значения), то речь — это использование этих знаков отношений, с помощью которых каждый из нас выражает свои мысли;

Шпет в отличие от Балли рассматривает единую реальность — реальность слова. Он не принимает идею внутренней формы *языка* (В. фон Гумбольдт), как основания научно-философского исследования, поскольку отдает себе отчет в том, что язык как феномен (как целое) не может быть сам по себе положен в основу научного исследования, т. е. не может быть взят в качестве *единицы* научного анализа. Необходима еще и «часть» (слово), без которой язык теряет смысл, теряет свое принципиальное значение «контекста» в семиотическом исследовании. Действительно, в процессе обоснования своего выбора «слова» как первоосновы семиотического анализа Шпет делает акцент на следующих признаках: прежде всего, слово — это «отдельное слово», т. е. «некоторая последняя, далее неразложимая, часть языка, элемент речи»[34] (причем «речь» и «язык» берутся Шпетом как синонимы). Но далее Шпет уточняет, что это отдельное слово в каждом определенном контексте имеет *единственный* смысл. И именно эта связка, это отношение «слово — смысл» становится для Шпета основополагающим элементом, первоосновой, определяющей дальнейший ход его размышлений. Дело в том, что «слово» у Шпета имеет еще одно значение, а именно, «слово употребляется в значении всей вообще, как устной, так и письменной речи». А это значит, что отношение «слово — смысл» может быть интерпретировано как отношение «слово (язык, речь) — смысл».

Намеченный разрыв в концептуальных установках Балли и Шпета предполагается именно существованием общей семиотической сферы разговора, в которой

это язык в действии, язык «актуализированный». Но так как под речью часто понимаются те изменения, которые говорящие вносят в язык, уточним, что для нас речь будет означать *не более чем функционирование языка*. Изменения же в языке, вызываемые его функционированием, мы принимать во внимание не будем» (*Ш. Балли*. Язык и жизнь. С. 99).

34 *Г. Г. Шпет*. Язык и смысл. С. 569.

собеседники понимают друг друга. Вот почему Шпет счел возможным признать ограниченность чисто лингвистического контекста в общей семиотике (или, как он сам называет, семасиологии). Он задается вопросом о том, какое место занимает выделенная им «внутренняя форма слова» в общем строении языка. Предельными плоскостями он намечает фонетику, с одной стороны, и синтаксис — с другой. Но единственной научной областью, где в какой-то мере может быть найдено место для внутренних форм, Шпет называет «область форм „морфологических“ и форм „синтаксических“, куда надо присоединить и „стилистические“ формы, безразлично, будем ли мы их понимать, как формы только экспрессивные[35], или, как формы вместе с тем организующие, но субординированные логически-смысловым»[36]. Обратим внимание, что ссылается он в данном случае на Ш. Балли с его концепцией лингвистической экспрессивности.

И еще одно тематическое созвучие, выраженное в требовании предметной фундированности для научного анализа. Балли скептически относится к так называемым «философам языка», не имеющим лингвистического основания. Он пишет Соловьевой, защитившей диссертацию по философии: «мои поздравления со званием, которое вы получили, ваши философские познания — прекрасное обрамление для ваших лингвистических исследований, но они не заставят вас забыть, конечно, специфику природы языка и вы не впадете, как многие другие, в пустые спекуляции, на которых стоит клеймо „философия языка“[37]. Балли остается в своей требовательности ученым-лингвистом, для которого существует прежде всего лингвистиче-

[35] К чему ведут тенденции Кроче, Фосслера, и с другими предпосылками — Байи (Ch. Bally). — *Прим. Г. Г. Шпета.*

[36] *Г. Г. Шпет.* Внутренняя форма слова. Иваново, 1999. С. 71.

[37] Письмо Ш. Балли к А. К. Соловьевой от 3 ноября 1922 // ОР РГБ. Ф. 709. Карт. 2. Ед. хр. 12. Л. 13.

ский предмет исследования. „Связи между лингвистикой с одной стороны, и социальной психологией и эстетикой — с другой, неопровержимы, достоверны, но мне кажется, что если не выберешь решительно центральную точку зрения, рискуешь витать в облаках философии“»[38].

Шпет как и Балли отстаивает необходимость для философии предметной фундированности, но выходит за рамки какой-либо одной научной плоскости и рассуждает как философ, осуществляющий свое научное исследование. Свое видение специфики предмета философского анализа, его отличие от предмета научной разработки Шпет формулирует следующим образом: «По своему предмету и содержанию философия отличается от остальных видов знания: всегда, от начала и до нашего времени, — так и останется, — у философии был один предмет, — *конкретный;* предмет конкретной действительности! Это отличительная черта философского знания: *философское знание есть всегда и по существу знание конкретное и цельное;* в этом прямой замысел и постоянное напряжение всей философии. Философия не может примириться с частностью, с абстракцией, с частичностью; — как требовал Платон, она направляется на „все“, на все в его идее, т. е. она направляется *по существу* на конкретное и цельное: ἕν και παν. Вот почему с философией нельзя сопоставлять знания специального, всегда частного и абстрактного; она может быть сопоставляема только с таким знанием, которое, подобно ей, направляется также на цельное, полное, конкретное. Какую бы тему, хотя бы частную, ни взяла философия, она тотчас превращает ее в тему общую и принципиальную!»[39].

Получается так, что Балли остается в рамках лингвистического предмета, Шпет — выходит на философский

[38] Письмо Ш. Балли к А. К. Соловьевой от 14 января 1924 // ОР РГБ. Ф. 709. Карт. 2. Ед. хр. 12. Л. 16.

[39] *Г. Г. Шпет.* Философия и история // Г. Г. Шпет. Мысль и Слово. С. 192.

уровень обобщений. Разговор как будто бы исчезает, потому что каждый из собеседников в каком-то смысле замыкается в своей собственной проблематике. Но не будем торопиться с выводами. Есть еще один важный пласт их интеллектуального консонанса. Идеи Балли выходят за рамки узко лингвистического анализа. Он вплотную подходит к проблеме межкультурных коммуникаций, когда ищет наиболее приемлемые способы научного исследования ментальных общностей. Здесь он говорит о воздействии языков групп. Причем очень интересен его метафорический ряд. Он обращает внимание не на заимствования, не на языковые взаимовлияния, но на борьбу, колонизацию, захват, контрудары, схватки. Можно сказать, что язык для Балли — это поле боя.

И еще одна мысль Балли приобретает актуальное звучание в контексте современных гуманитарных исследований. Язык — говорит он — не подвержен резким изменениям, в отличие от других социальных феноменов (политики, религии, права и т. д.). Поэтому он очень долгое время остается неизменным в сознании людей. А это значит, что мы можем исследовать языковые факты не просто как факты языка, но изменить ракурс и посмотреть на них как на ментальные характеристики этнической общности. И вот здесь еще один важный пункт интеллектуального сближения со Шпетом, с его книгой «Введение в этническую психологию». Шпет (обращаясь к себе в 3 лице) определяет свой исследовательский интерес к языку следующим образом: «автор трактует свою тему применительно к *языку*. Можно было бы выбрать и любой другой продукт общественного творчества. Но как то и мотивировано в своем месте, автор избрал этот „пример“ по соображениям принципиальным. Он видит в языке — не рядовой пример, а наиболее полную „объективацию“, наиболее полное „выражение“. Именно на анализе языковой структуры выражения можно с наибольшею ясностью раскрыть все ее члены, как объективного, так и субъективного

порядка (ср. анализ структуры слова в моих *Эстетических фрагментах*. — Вып. II). Язык — не просто пример или иллюстрация, а методический *образец*»[40].

Мы видим, что и тот и другой мыслители выходят на этнолингвистическую проблему. Только Шпет выходит на нее из области психологии, а Балли делает шаг из лингвистики. Языковые данные, а не материальные предметы (утварь, одежда, предметы домашнего обихода) в центре внимания этнической психологии, поскольку именно они — по сути самые устойчивые в исторически релятивизированной реальности. И для Балли и для Шпета языковые факты — наиболее устойчивые в историческом плане, поэтому, — рассуждают они, — если мы хотим понять умонастроения той или иной эпохи, того или иного этноса, то мы должны обратиться к языковым данным[41]. Балли ставит следующую проблему: если мы обратимся к документам, описывающим ту или иную языковую группу, это еще не значит, что мы получим объективную картину ментальных состояний этой группы, поскольку описания языковой общности исторически нагружены, релятивны, и всегда несут отпечаток субъективизма. Вот как он сам об этом говорит: «Желание найти устойчивое соответствие между языком и культурой, особенно если наша аргументация основана на литературном языке и стиле великих писателей, это конечно привлекательная затея, но которая готовит (приготовляет), я опасаюсь, много разочарований»[42]. Следовательно, мы сегодня должны, переосмысливая идеи Балли, этот «неизбежный историзм» понимать и принимать во внимание. И все же, если не основываться только на описаниях, то к каким «фактам» мы должны

[40] *Г. Г. Шпет*. Введение в этническую психологию // *Г. Г. Шпет*. Сочинения. С. 482.

[41] Эта идея Балли была подхвачена и развита в исторической школе Анналов.

[42] *Ch. Bally*. Linguistiqe générale et linguistique française. P. 14.

обратиться, если хотим понять *жизне*проявления народа. Не к литературному выражению, не прозе великих писателей (поскольку там язык уже останавливается, он статичен, он облагораживается, отшлифовывается, но теряет свою разговорную экспрессивность[43]), но к таким литературным запечатлениям, которые сохраняют естественный разговорно-экспрессивный пласт языка[44].

В заключение еще раз наметим основные тематико-проблемные сферы, где сегодня актуальны идеи Балли и Шпета, выявленные (реконструированные) сквозь призму их научного «разговора». Это, прежде всего, понимание субъекта не как исходного пункта объяснения лингвистической теории, а как историко-культурной проблемы. Кроме того, актуальной сегодня становится поставленная и Балли, и Шпетом проблема релятивизации лингвистического предмета. Балли пытается найти выход из методологической дилеммы (аналитического и синтетического методов) исследования. Фактически он показывает, что в каждый исторический момент каждый язык является продуктом вре́менного равновесия между традицией и тенденцией, толкающей язык в определенном направлении. Но самое главное, что сегодня может быть актуализировано в лингвистическом наследии Балли и Шпета, это их особое понимание историзма, как присутствия истории в синхронии, т. е. своеобразная историзация синхронического исследования.

[43] cf. *langage acquis*.

[44] cf. *langage transmis*. Дихотомия langage transmis vs langage acquis, определяющая для педагогической концепции преподавания родного языка, разработанной Балли, была заимствована им у В. Анри.

**Н. К. Гаврюшин**

# Райнов и ГАХН

## Приложение: Т. И. Райнов и Г. Г. Шпет: переписка о «внутренней форме слова»

Известный советский историк науки, один из ведущих организаторов Библиотеки Коммунистической Академии, Тимофей Иванович Райнов (1888–1958) отличался энциклопедической широтой интересов, чему способствовало своеобразие его образования. Он первоначально учился в Политехническом институте в Санкт-Петербурге на инженерно-строительном отделении, потом — на историко-филологическом факультете Санкт-Петербургского университета, а закончил курс на юридическом (1915). При этом Райнов углубленно занимался методологией социально-исторических наук в семинарии А. С. Лаппо-Данилевского,[1] а также психологией творчества у Д. Н. Овсянико-Куликовского.[2] Его первые крупные статьи выходили

[1] Ему он посвятил свою статью: *Т. Райнов*. О философских взглядах и педагогических приемах А. С. Лаппо-Данилевского (К 25-летию ученой деятельности) // Журнал Министерства Народного Просвещения. Новая Серия. 1915. № 3. С. 44–57.

[2] Об Овсянико-Куликовском Т. И. Райнов начал писать еще на студенческой скамье. См.: *Т. Райнов*. «Психология творчества» Д. Н. Овсянико-Куликовского. К 35-летию его научно-литератур-

уже в эту пору в широко известном издании «Вопросы теории и психологии творчества».

Можно с достаточной уверенностью предполагать, что к работе в философском отделении ГАХН Т. И. Райнова привлек Г. Г. Шпет. Не случайно, по-видимому, в архиве последнего имеется письмо Райнова, к которому приложено его Curriculum vitae.[3] Шпет знал Райнова как благожелательного рецензента своей книги «История как проблема логики», а также сборника в честь Г. И. Челпанова, в котором Шпет участвовал;[4] сближало их и внимание к истории русской философии, в частности, к Белинскому, Лаврову, Потебне. В 1923 г. издательство «Колос» объявило о том, что в печати находится совместная работа Г. Г. Шпета и Т. И. Райнова «Белинский»,[5] но книга в свет не вышла.

Своеобразие научных установок, творческого почерка проявилось у Райнова уже в его ранних работах, и в ГАХН он пришел как сложившийся исследователь. Едва ли не более других членов философского отделения Райнов занимался вопросами естественных наук, новейшими открытиями в области физики и сам в различных работах прибегал к ма-

ной деятельности // Вопросы теории и психологии творчества. Т. 5. Харьков, 1915. С. X–XVI. Позднее Райнов написал о нем большую монографию (1923), но в свет она не вышла (см.: ОР РГБ. Ф. 441. Карт. 3. Ед. хр. 1. Лл. 1–460). В архиве Райнова сохранилось также несколько его статьей об Овсянико-Куликовском (ОР РГБ. Ф. 441. Карт. 3. Ед. хр. 2 и 3), а также сравнительная характеристика: Две тени (Д. Н. Овсянико-Куликовский и А. С. Лаппо-Данилевский) // ОР РГБ. Ф. 441. Карт. 3. Ед. хр. 4. Лл. 1–4.

[3] ОР РГБ. Ф. 718. Карт. 25. Ед. хр. 23. Curriculum датировано 4 окт. 1924 г.

[4] *Т. Райнов* [Рец.:] Густав Шпет. История как проблема логики. Ч. 1. Материалы. М., 1916 // Вестник Европы, 1917. Кн. 1. С. 418–421; *Т. Райнов* [Рец.:] Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве. М., 1916 // Вестник Европы. 1916. Кн. 8. С. 383–385.

[5] См.: Эстетические фрагменты. Вып. III. Пб., 1923. Анонс на последней странице без пагинации.

тематико-статистическим методам. Вряд ли кто-либо из его коллег взялся бы писать о рыночном равновесии как вариационной проблеме[6] или волнообразных флуктуациях творческой продуктивности в истории физики[7].

Несомненно, впрочем, что и другие члены философского отделения ГАХН были небезразличны к теории относительности и возникшим вокруг нее натурфилософским дискуссиям. Некоторых (как, например, В. П. Зубова, А. Ф. Лосева) к этому подталкивало и религиозно-философское творчество свящ. Павла Флоренского. Лосев, как известно, специально отдал дань сравнению античных и самоновейших представлений о пространстве-времени в своей книге «Античный космос и современная наука» (1927). Во всяком случае, созданная в ГАХН Комиссия по изучению проблемы времени в искусстве вполне готова была к очень широкой трактовке своих задач, и участие в ней Т. И. Райнова, несомненно, этому только способствовало.

Свой *первый* доклад в ГАХН Т. И. Райнов посвятил эстетике Л. Н. Толстого. Он состоялся 20 ноября 1923 г. Можно полагать, что именно на основе этого доклада Райнов затем подготовил большую статью для вышедшего в ГАХН сборника под ред. П. Н. Сакулина.[8] В отличие от Г. Шпета, который акцентировал внимание на выражении в искусстве «коллективных переживаний», Райнов строил свои рассуждения, опираясь на анализ индивидуально-психологиче-

[6] *Т. Райнов*. К вопросу о природе экономического равновесия (Проблема равновесия в экономике и в классической механике) // Вопросы конъюнктуры. 1927. Т. 3. Вып. 1. С. 93–114; *Т. Райнов*. Рыночное равновесие как вариационная проблема // Там же. 1928. Т. 4. С. 86–120.

[7] *T. I. Reinoff*. Wave-like fluctuations of creative productivity in the development of West-European physics in the XVIII and XIX centuries // ISIS. 1929. Vol. 12. № 38. P. 287–319.

[8] *Т. Райнов*. Эстетика Л. Н. Толстого и его искусство // Эстетика Льва Толстого. Сб. статей. М., 1929.

ской ситуации автора, для которого его произведение является попыткой разрешения кардинальной жизненной задачи. Кредо Райнова выражено здесь вполне недвусмысленно:

«Искусство, даже и самое глубокое и серьезное, призрачно в том смысле, что его цель безмерно превосходит все его средства. Всегда и везде искусство является проповедью преображения жизни. Но всегда и везде оно ограничивается *только* проповедью, только показыванием того, какою должна или не должна быть жизнь. Его средство — иллюзия и только иллюзия».[9] Знаменитый «уход» Толстого — свидетельство осознания этой иллюзорности...

В 1925 г. Райнов прочитал доклад «Стиль и мировоззрение». Это была своего рода развернутая рецензия на книгу Г. Ноля[10]. Райнов в своем выступлении отверг связь между стилем автора и его миропониманием, а заодно дал и критику самого понятия Weltanschauung. Спустя два года он обратился к теме «Проблема целого в научном познании и искусстве» (10 февраля 1927), высказав ряд идей, предвосхищающих построения Л. фон Берталанфи. Обсуждению доклада Райнова было посвящено отдельное заседание (15 марта 1927), материалы которого опубликованы в «Бюллетенях ГАХН».

Два из прочитанных Райновым в ГАХН докладов были посвящены проблеме *времени*. Вполне вероятно, что с ними связан и сохранившийся в его архиве этюд «О степенях реальности во времени».[11]

Первоначально Райнов выступил с докладом «Роль времени в драме» (19 февраля 1924). Спустя четыре года он вновь обратился к теме времени. На этот раз уже с тем, чтобы сопоставить время «природное» и «художественное». Основной тезис его второго доклада: «художественное время есть порядок восстановления полноты

[9] Там же. С. 97.
[10] *H. Nohl*. Stil und Weltanschauung. Jena, 1920.
[11] ОР РГБ. Ф. 441. Карт. 1. Ед. хр. 26.

вечности». Обсуждение носило весьма оживленный характер и растянулось на два заседания (15–24 мая 1928).

И тематика, и подходы этих докладов были заметным образом предвосхищены в ранней работе Т. И. Райнова о романе Гончарова «Обрыв». В плане уяснения научного идеала и методов Райнова это очень показательная статья. Ей предпослан эпиграф из А. Гильдебрандта, призывающий сосредоточиться на «архитектоническом строе» художественного произведения.

Дав экспозицию романа Гончарова как «целого», притом весьма сложного и «многопланового», Райнов переходит к осмыслению *пространства* и пространственных взаимодействий в западной философии и науке (Лейбниц, Мах, Минковский и т. д.), с тем чтобы выявить общие принципы взаимодействия «физических предметов» и «действующих лиц» в некоем архитектоническом *целом*. Здесь для него оказывается принципиально важным противопоставление «безразличного» и «сопричастного» существования, а также «драматического взаимодействия», потребовался и выход к понятиям *времени*, *энергии,* даже второму началу термодинамики, так что во второй части статьи персонажи романа «Обрыв» кажутся потерянными навсегда...

Но экскурс оказался необходим именно для того, чтобы показать специфику *художественного времени*. Время Райновым понимается как «категория, выражающая отношение однозначной или линейной последовательности явлений».[12] Категория «драматического взаимодействия» очень напоминает, по Райнову, порядок физического взаимодействия в замкнутой системе, выражающийся естественнонаучной категорией времени. Однако при детальном анализе выясняется, что это сходство только внешнее, и категория драматического взаимодействия чужда не только естествознанию, но даже и *психической действительности*.

[12] *Т. Райнов*. «Обрыв» Гончарова как художественное целое // Вопросы теории и психологии творчества. Т. 7. Харьков, 1916. С. 61.

В итоге Райнов приходит к выводу, что «художественное целое есть *абсолютно-замкнутое целое*», тогда как в системе *физических* тел замкнутость «условная и временная».[13] Для него, впрочем, остается вполне очевидной антиномия: «Если художественное целое возвышается над физическим и психическим миром, как примирить с этим то, что каждое такое целое *нуждается в материале, взятом из этого мира?*».[14]

Показав в своей статье, что Гончаров попытался развернуть свой роман как «драматическое целое», Райнов вполне закономерно перешел к изучению роли времени в драме как таковой... Но насколько далеко он продвинулся в своем докладе 1924 г. по сравнению со статьей об «Обрыве», мы пока сказать не можем...

Материалы обсуждения второго доклада Райнова, «Художественное время», выявили принципиально разные установки слушателей, но безусловно важным оказался вопрос о статусе «исторического времени», которое Райнов вообще не рассматривал...

Хотя Т. И. Райнов не особенно часто посещал заседания в ГАХН, его участие в работе философского отделения оставило заметный след и заслуживает внимательного изучения в контексте всего творчества ученого, чему будут способствовать публикуемые ныне материалы.

## Приложение:

## Т. И. Райнов и Г. Г. Шпет: переписка о «внутренней форме слова»

Вышедшая в свет осенью 1927 года под грифом ГАХН книга Г. Г. Шпета «Внутренняя форма слова (Этюды и вариации

[13] Там же. С. 71.
[14] Там же. С. 75.

на темы Гумбольдта)» не могла не вызвать интереса в широких кругах философов, филологов, искусствоведов. Прямо перекликаясь с «Эстетическими фрагментами» (1922-1923), она была выполнена в более строгом стиле, во многом конкретнее и точнее обнаруживала историко-философскую платформу — прежде всего, детальным сравнением позиций Канта и Гумбольдта, предлагала свежие параллели с современными лингвистическими теориями и вновь готовила почву для «этнической психологии».

Шпет сам подарил свою книгу ряду ученых, со стороны которых, очевидно, рассчитывал на заинтересованное внимание. В архиве Шпета имеется ряд откликов на «Внутреннюю форму слова». Так, например, В. М. Жирмунский поблагодарил Шпета открыткой, в которой сообщил, что читает книгу «с огромным интересом», и в качестве „kleine Gegengabe" прислал оттиск своей статьи из сборника «Поэтика»[15].

Получил «Внутреннюю форму слова» и Т. И. Райнов, с которым Шпета связывали самые различные научные интересы. А в Вильгельме фон Гумбольдте они оба не могли не признавать своего общего духовного пращура — один ближе к нему через Потебню, другой — через Штейнталя...

Т. И. Райнов откликнулся на книгу достаточно пространным письмом. Шпет незамедлительно ответил. Сама тональность и смысловые акценты этой переписки представляют громадный интерес как для уяснения атмосферы эпохи, раскрытия взаимоотношений двух ученых, так и для герменевтической проблематики в целом. Особенно знаменательны замечания Райнова относительно глав о «субъекте» и реакция на них автора. Вопрос о том, можно ли вообще в отвлеченном «теоретическом»

[15] ОР РГБ. Ф. 718. Карт. 24. Ед. хр. 45. Открытка прислана на адрес ГАХН. Датирована 17 октября 1927.

субъекте найти конкретное «культурно-осуществляемое», смысловое остался висящим в воздухе...

Впервые эта переписка была опубликована нами в узкоспециальном издании и прошла мимо внимания исследователей творчества Г. Г. Шпета[16]. В настоящем издании мы воспроизводим эту публикацию с небольшими уточнениями. Оригинальная орфография сохранена. В круглых скобках раскрываются сокращения под титлами, в угловых — сделанные точкой или дефисом; так же восстанавливаются отдельные буквы в соответствии с современным правописанием.

Письмо Т. И. Райнова публикуется по подлиннику: ОР РГБ. Ф. 718. Карт. 25. Ед. хр. 23. Лл. 3–6. На конверте (Л. 7) надпись: *Здесь. Долгоруковская, д. 17. Густаву Густавовичу Шпету / От Т. И. Райнова. Ново-Воротник. пер. 4 кв. 13.* Почтовые штемпели с датой: 14.11.27. Письмо Г. Г. Шпета публикуется по подлиннику: ОР РГБ. Ф. 441. Карт. 15. Ед. хр. 89. Лл. 1–2.

## Т. И. Райнов — Г. Г. Шпету

13.XI.27

Дорогой Густав Густавович!

Чувствую себя обязанным откликнуться на Вашу новую книгу[17] не только в благодарность за то, что Вы ее мне презентовали, но в особенности потому, что она принадлежит к числу книг, которые обязывают не молчать о них, вынуждают говорить о них.

К сожалению, нет способа говорить о ней печатно. Говорить устно — значит говорить не о книге, а об авторе. Как ни тесно они связаны, это — не то. Остается — форма

[16] Из переписки Т. И. Райнова с Дж. Сартоном и Г. Г. Шпетом / Публ. Н. К. Гаврюшина // Памятники науки и техники. 1986. М., 1987. С. 203–219.

[17] *Г. Шпет*. Внутренняя форма слова. М., 1927.

письма. Но ведь это только письмо. Поэтому многого в нем не скажешь.

Впрочем, как это бывает со всеми воистину хорошими книгами, — побуждая говорить *о них*, они запрещают говорить много о том, что есть в них: лучше помолчать о нем, чтобы, не тревожимое до времени выражением, оно тихо зрело.

Поэтому — помолчим о многом, или только обозначим его.

Итак, не обезсудьте за краткость: она вытекает равнò из «формы» моего отклика и из его «содержания». Простите также, что я буду говорить о Вашей книге в суб'ективном тоне. Для об'ективного обсуждения того, что о ней можно сказать, требуется — печать.

Книга радует и волнует не только своей темой, но и способом освещения темы. Может быть, лично я никогда не заговорил бы о «духе», исходя из «внутренней формы слова», но, без сомнения, это один из вернейших путей для проникновения в проблему духовного. А может быть — и вернейший, а не один из вернейших. Во всяком случае, идя этим путем, можно увидеть очень, очень многое. И Вы сумели это многое не только показать, но в очень большой степени и сказать. Я признаю́сь, что сказанным о внутренней форме Вы часто возбуждали во мне недовольство. Не потому, чтобы это было плохо или неверно сказано. А именно: не — довольно. Вы приоткрываете завесу, показываете нечто подлинное, многозначительное и волнующее. И именно потому, что это — подлинное, хочется бо́льшего. Я не хочу сказать, что Вы могли бы сделать это большее или что это мог бы сделать другой. Нет: это не упрек лицу, это жалоба на предмет, который искони оказывает на всех, кто пробует к нему ближе присмотреться, какое-то странное действие — точно Вас выталкивает что-то, Вы не можете устоять — вот, как нельзя долго смотреть на солнце, не опасаясь ослепнуть. Но Вы все-таки посмотрели, хоть сощурив глаза, и кое-что увидели, и мы знаем, что это — от подлинного солнца. Такое впечатление производят

на меня, напр<имер>, стр. 33 (сравнение с Гег<елем>), 35—8, 45, 46, 50—51, 64—65, 66 (и примеч.), 104—05, 117—118, 127, 138—9, 140—1 и др. Это — все мысли о существе духовной действительности как таковой. Эти мысли заставляют вспомнить о многих — простите за искреннее слово — таких же косноязычных, как Ваши, впечатлениях великих путешественников в эту таинственную страну духовного. Вспомнить не только тем, что Ваши впечатления во многом схожи с их впечатлениями, но и тем, что это, как и у них, впечатления очевидца, а не развивателя предания. И тем более драгоценные впечатления, что они при всей своей непосредственности и независимости говорят вобщем то же и о том же, что и впечатления великих классиков.

Из более частных элементов Вашей книги я с особенным удовольствием читал прекрасные страницы о поэтической внутр<енней> форме и особенно о роли идеала в искусстве. Это старое полузабытое понятие вполне заслуживает реабилитации, и мимо сказанного о нем Вами нельзя пройти безнаказанно для себя.

Меньше дала, по крайней мере мне, глава о месте и определении суб’екта. Превосходна последняя глава, насколько впрочем этому не мешает (в моих глазах) предшествующая ей глава о суб’екте.

По-видимому, чувство некоторой неудовлетворенности, оставляемое двумя этими главами, коренится вот в каком совершенно объективном обстоятельстве.

Все то глубокое и проницательное, что сказано Вами в предшествующих главах о внутренней форме слова как эмбрионе и «начале» духа, именно своим сосредоточением на этом «начале» уводит всех, в том числе и Вас, от двух вопросов, — уводит в том смысле, что Вы не могли уделить им больше внимания, и еще в том, что, по-видимому, они как-то блекнут и тускнеют в нашем сознании, когда оно уходит в проблему духа, — тускнеют вследствие какой-то своей чуждости, может быть, даже враждебности по отношению к духовному. Эти вопросы: та «действительность»,

о которой Вы вскольз<ь> упоминаете на стр. 37, а затем — тот реальный суб’ект, в котором как-то сочетаются духовное и «действительное». Они у Вас в тени, а когда Вы, как в главах о суб’екте, выводите их на свет, они представляются чем-то «сырым», не согретым тем огнем, который чувствуется, жжет в главах о внутр<енней> форме. Я не смею поставить Вам этого в вину, да и не судья я Вам, потому что у меня здесь тоже неблагополучно, как у многих зачарованных прежде всего виде́нием духовного мира.

Но сказать Вам об этом я считал себя обязанным, потому что Вы, помнится, обращали мое внимание именно на главы о суб’екте. Простите, но они не так поучительны, как главы о собственно внутр<енней> форме. О «действительности» же Вы не говорите вовсе, — это, конечно, Ваше право.

Вот мои умышленно немотивированные впечатления. Правду сказать, верны они или ошибочны, они не стали бы лучше, если бы я пытался их мотивировать. Во всяком случае, они искренни. И мне остается сказать Вам еще раз, что Ваша книга доставила мне большую радость и что она не пройдет безследно для всякого, у кого есть уши, чтобы слышать.

Жму Вашу руку. Пред<анный> Вам Т. Райнов.

## Г. Г. Шпет — Т. И. Райнову

1927. XI. 20

Дорогой Тимофей Иванович, очень Вам благодарен за Ваше внимательное письмо! Оно пришло весьма кстати. Я пребываю сейчас в той стадіи авторского отношенія к своей книгѣ, когда все кажется в ней плохим: и не то сказал, что хотѣл, и не т(ак), к(ак) хотѣлось, и самое главное осталось несказанным, и т. д. И на этот раз объективные основанія к тому — весьма ощутительны, — книга писалась долго, в остаточки времени, по клочкам, забывалось не только написанное уже, но даже первонач<альный>

план не раз передѣлывался и мѣнялся; лишь в кор<р>ектурѣ, и то весьма частично, я мог подправить язык. Ваше письмо показывает, что все же, при благожелательном отношенiи, из книги кое-что извлечь можно. Кромѣ того, я знаю Вы — критик взыскательный, что касается существа дѣла, и потому Ваша доброжелательность мнѣ особенно прiятна. Наконец, — тут мнѣ очень не хотѣлось бы ошибиться, — я почувствовал в Вашем письмѣ нѣк(ото)рый тон интимности, быть может, вызванный тѣм, что Вы, в свою очередь, увидѣли нек(ото)рую общность в нашем отношенiи к тому, что Вы называете духовным. Теперь, когда каждый из нас живет в своего рода культурной (или анти-культурной?) изоляцiи, т(ак)ого рода чувство испытывается с особою теплотою и благодарностью.

Я хорошо понимаю то не-довольство, к(ото)рое Вы констатируете у себя. Когда я приближаюсь к этой основной, большой, б<ыть> м<ожет> единственной, темѣ философiи, я неизмѣнно испытываю какой-то страх и даже трепет: всё кажется, что к этому большому, главному ты не подготовлен ни внѣшне, ни внутренне. И вот, вмѣсто того чтобы сразу подойти к этому большому и о нем прямо заговорить, отступаешь, что-то бормочешь, а потом, когда видишь это бормотанье занесенным на бумагу, не хватает сил его вычеркнуть: всё кажется, что хоть смутно, хотя уголком глаза что-то ухватил, и хочется сообщить другому хотя бы намек, хотя бы настроенiе, этим «что-то» вызванное, и тѣм побудить другого, заманить его, и, б<ыть> м<ожет>, заставить его заглянуть глубже и сказать больше.

Единственный и главный вопрос для меня именно о дѣйствительности и реальности. Я условно различаю для себя эти два термина, и в порядке предварительного опредѣленiя под дѣйств<ительнос>тью понимаю просто то. что есть и практически дано. Если дѣй<ствительно>сть все-таки терминологически не тожественна сущему, то тол<ько> потому, что она есть сущее в его законѣ и разумном оправданiи («объясненiи»), раскрытiе к (ото) раго

есть дѣйств<итель>ное познаніе. Реальность для меня есть та же дѣй<ствительно>сть, но к (ак) осуществленІе, осуществляемое и то, что д<олжно> б<ыть> осуществлено. Это есть смысл дѣй<ствительно>сти, то духовное, к (ото) рое реализуется в духовной культурѣ. Поэтому основной мой интерес — в пониманіи этого смысла, его форм и их движенія. Понятіе внутренней формы — тол<ько> обходной путь к главному. Заговорю ли я о нем самом, когда и как, не знаю.

В вопросѣ о «субъектѣ» у меня, по-видимому, авторская абер<р>ація. Мнѣ казалось, что здѣсь мнѣ удалось что-то сказать, больше, чѣм раньше (напр<имер>, — в «Сознаніи и его собственнике»[18] — только отрицательное «рѣшеніе») положительное. С др<угой> ст<ороны>, казалось, что тут формально подготовлено то, что я собираюсь еще написать, когда переведу на бумагу свой доклад «Искусство к (ак) вид знанія»[19]. Основное всё-т (ак) и, чтобы в субъектѣ найти не тол<ько> дѣйств<ительн>ое, но и реальное, т. е. культурно осуществляемое, смысловое. Но — не удалось, что же дѣлать? Буду утѣшаться, если т (ак) ое утѣшеніе — не ил<л>юзія, что не удалось именно сказать, пот<ому> ч<то> думал об этом много.

Еще раз спасибо за Ваше вниманіе и благожелательность.

Искренне Вам преданный Г. Шпет.

[18] *Г. Шпет.* Сознание и его собственник: (Заметки) // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве. М., 1916. С. 156–210.

[19] Вот что, в частности, пишет Шпет в работе «Искусство как вид знания»: «*Действительность* — то, что есть, как оно есть (сущность в явлении во всех формах и способах явления); *реальность* — та же действительность, поскольку она рассматривается как некоторая реализация, осуществление идеи и «сущности», — реализация, поэтому, имеет степени совершенства (perfectio); *актуальность* — проявление творческой (спонтанной) потенции в форме наличной презентации». (*Г. Г. Шпет.* Искусство как вид знания. М., 2007. С. 141).

**Галин Тиханов**

# Густав Шпет в зеркале Георгия Флоровского (1922–1959)

Эта краткая статья задумана как часть исследования восприятия и воздействия работ Густава Шпета в среде русских мыслителей-эмигрантов после 1917 г. Выбор сюжета исследования определяется продолжительным интересом Георгия Флоровского (продолжавшимся более 30 лет) к сочинениям Шпета и тем фактом, что исследователи творчества Шпета, видимо, остаются в неведении о рецензиях Флоровского на две книги Шпета, посвященные истории русской мысли. (Эти рецензии не были включены в библиографию работ о Шпете, составленную И. Л. Белёньким (см.: Беленький 1992) и не обсуждались в литературе о Шпете.) Рассмотрение этих откликов Флоровского дает мне возможность также пролить дополнительный свет на два ранее недостаточно изученных момента в биографии Шпета (каковы планы его высылки в 1922 г. и его якобы состоявшаяся встреча с Освальдом Шпенглером).

Согласно существующим биографическим очеркам (см., напр.: Поливанов 1992, 19; Щедрина 2004, 244; Мясников 2002, 9), Шпет сам едва избежал вынужденной эмиграции. Он был внесен в список будущих изгнанников, но сумел остаться — вероятнее всего, благодаря вмешательству Луначарского (Мясников 2002, 9). Одно косвенное

свидетельство подкрепляет утверждение, что в 1922 г. власти были готовы выслать ученика Гуссерля: 2 сентября 1922 г. выходившая в Берлине эмигрантская газета «Руль» сообщила, что Шпет был арестован 16 августа 1922 г. вместе со всем Бердяевским кружком (указано в: Артизов 2008, 589–590). Действительно, в то время многие выдающиеся русские интеллектуалы были арестованы и затем насильственно высланы. Но касательно Шпета ни один другой источник до сих пор не подтверждает эту информацию, и кроме того Шпет не воспринимался его современниками как ценитель философии Бердяева (напротив, М. К. Поливанов говорит об ироническом отношении Шпета к Бердяеву, которого он иногда называл «Белибердяевым», см.: Поливанов 1992, 18). Как бы то ни было, Шпет имел возможность остаться в стране, но больше никогда не имел возможности покинуть ее. Анкета, заполненная Шпетом в апреле 1925 г., показывает, что заграничные поездки он предпринял только в 1910, 1911, 1912 и 1914 г. (Марцинковская 2000, 19). Таким образом, крайне маловероятно, что он посетил Освальда Шпенглера в 1921 г., вопреки тому, что иногда утверждают[1]. Переписка Шпета (его письмо к Гуссерлю от 10 июня 1918 и письмо Софии Львовны Шатенштейн-Вейцман к Шпету от 28 июля 1922) ясно дает почувствовать его оторванность от позднейших результатов развития гуссерлевской феноменологии (см.

[1] Рассуждая о том, знал ли Шпенглер книгу Данилевского «Россия и Европа», Сорокин пишет: «Профессор Шпет из Московского университета, который побывал у Шпенглера в 1921 г., рассказал мне, что видел тогда книгу Данилевского в библиотеке Шпенглера» (Sorokin 1950, 329). Или это был не Густав Шпет (Сорокин пишет фамилию как «Spet»), или Сорокина в данном случае подводит память. Не упоминая Сорокина в качестве источника, Светлана Семенова повторяет это утверждение: «Между прочим, Шпенглер знал русский язык, и в его библиотеке хранился экземпляр русского издания «России и Европы» — свидетельство философа Г. Шпета» (Семенова 2004, 299 прим. 4).

Schuhmann 1994, 542–43; Чубаров 1992, 256) и может служить поэтому надежным подтверждением того факта, что после 1914 г. он не выезжал за границу.

И все же идеи Шпета продолжали распространяться и усваиваться за рубежом русскими эмигрантами, хотя и замалчивались на родине2. Георгий Флоровский (1893-1979), родившийся в Одессе и в 1920-х гг. живший в изгнании (сначала в Софии, позже в Праге, а затем в Париже), проанализировал работы Шпета по истории русской философии в двух рецензиях, которые, как я упомянул выше, надолго остались неизвестными исследователям творчества Шпета. В первой из этих двух рецензий (Флоровский 1922), написанной 11 июля 1922 г., Флоровский обратил внимание на книгу о Герцене, опубликованную Шпетом в 1921 г. Флоровский сам работал в то время над магистерской диссертацией о Герцене3 и был огорчен

[2] Мне удалось найти только одну ссылку на работу Шпета в советских печатных дискуссиях (за исключением тех редких случаев, когда его публикации просто включались в справочный аппарат других публикаций) за все время между 1937 г. (год смерти Шпета) и 1970 г. (когда Валентин Асмус опубликовал краткую заметку о нем в 5 томе «Философской энциклопедии»): в 1942 г. Марк Митин, один из сталинских придворных философов, обратил внимание на работу Шпета в качестве историка русской философии, заклеймив его как «реакционного историка развития философской мысли в России»: «Глубоко неправы поэтому реакционные историки развития философской мысли в России (Лапшин, Яковенко, Шпет, Радлов), которые считали, что русская философская мысль всегда находилась в полной зависимости от западной, которые ошибочно освещали эту историю в том духе, что русские мыслители являются только «переписчиками» западноевропейских философских систем, что они являются лишь учениками, эпигонами мыслителей Запада» (Митин 1943, 4).

[3] Об утерянной диссертации Флоровского (озаглавленной «Историческая философия Герцена» и защищенной в июне 1923 г. в Праге), о его попытке опубликовать ее в переработанной форме в виде книги (под заглавием «Духовный путь Грецена») и о частях

общим подходом Шпета. Главное положение его критики заключается в том, что Шпет смотрит на Герцена «свысока», поскольку хочет найти у него чисто философское мировоззрение. Однако Герцен, доказывает Флоровский, по существу не был философом, и все, что он писал, было обусловлено историей и конкретными сиюминутными задачами. Так что методологически Шпет допустил промах (229), потому что не стал обсуждать Герцена с учетом его конкретных биографических обстоятельств и общественных устремлений, как и истории русской мысли XIX столетия. Второе возражение, высказываемое Флоровским, заключается в том, что Шпет недостаточно учитывает «романтический контекст» творчества Герцена. Романтические идеи, полагает Флоровский, носились в воздухе, они формировали общий идеологический климат во времена Герцена, и поэтому бесполезно возводить философию действия Герцена к некоему конкретному источнику (как то Август Цешковский). Хотя Флоровский приписывает Шпету заслугу развенчания мифа о близости Герцена к Фейербаху, он уверен — и это его третье принципиальное разногласие со Шпетом — что Шпет переоценил гегельянство Герцена. Герцен жил и действовал с проблемами своего времени в душе, и в этом смысле он действительно «принимал» действительность, но не «оправдывал» ее и не считал ее полностью разумной; он был ведом устойчивым комплексом общественных идеалов, и его конечной целью было улучшение общества. Здесь противоречие в основании мировоззрения Герцена: он отчаянно пытался преодолеть всякое проявление дуализма, всякую форму «Jenseits» (231), однако не сумел сделать это, поскольку был исполнен искренней веры в «должное, лучшее, совершенное, идеальное» (231). Как раз этот трагизм мысли Герцена

ее, которые ему, в конечном счете, удалось поместить в журналах «Современные записки» и «Orient und Occident», см.: Blane 1993, 43–44; Колеров 1997, 245–257; и Янцен 2007, 477, 490–491, 531.

(вытекающий из его восприимчивости к романтическим установкам) Шпет совершенно не уловил.

Еще более резкую критику Флоровского навлекла на себя первая и единственная появившаяся часть «Очерка развития русской философии» (1922). В своих возражениях, высказанных в обзорной статье, где обсуждались книги Ершова, Шпета и Бориса Яковенко4, Флоровский докапывается до корней, касаясь самих оснований исследования Шпета: он сожалеет о попытке Шпета отделить историю философии в России от истории русской культуры и религии. После подспудной критики решимости Шпета найти почву для примирения с пролетарской революцией Флоровский обвиняет его в «циническом скепсисе» (426) по отношению к русской философии. Западнической тенденции у Шпета Флоровский противопоставляет убежденность в том, что философия и культура (что подразумевает и религию) неразрывно связаны в истории народа. Шпет хочет проследить долгую предварительную историю того, что, как он полагал, станет философией лишь весьма поздно, когда русские мыслители наконец преодолеют обычай жертвовать мыслью ради задач, продиктованных религией или политикой; Флоровский же твердо уверен, что такой подход лучше всего охарактеризовать как «воинствующий секуляризм» (427), неспособный постичь «русскую загадку» и приносящий уникальность русской мысли на алтарь западного умствования. Для того чтобы разгадать «русскую загадку», нужно принять во внимание все обнаружения русской идеи, а не только худосочную ученую традицию, следовавшую западному образцу непредвзятого изучения. Здесь существенны два уточнения. Во-первых, Флоровский отрицает оригинальность Шпета

[4] См. обзор Флоровского, написанный в июне–сентябре 1923 г. (Флоровский 1923); об «Очерке развития русской философии» Шпета см. в указанном издании с. 425–431. Далее ссылки на страницы обзора приводятся в скобках в основном тексте.

в отношении его открытия, что русская история не прошла собственно стадии Ренессанса. Иван Киреевский, справедливо указывает Флоровский, задолго до Шпета заметил, что особенности развития России привели к тому, что наследие греческой и римской античности оставалось здесь невостребованным сравнительно очень долго (если оно вообще было востребовано). Во-вторых, Флоровский горячо восстает против шпетовского умаления роли свв. Кирилла и Мефодия и их учеников в переводе основных церковных книг, которые в итоге были получены Русью на церковнославянском (старославянском) языке, а не на греческом или латинском. Шпет видел в этом объяснение философской отсталости России: отсутствие прямого контакта с греческим и латинским языками как средствами богословской рефлексии обедняло русскую мысль и лишало ее инструментов, необходимых для ковки и оттачивания отвлеченного языка философии (Шпет 1922, 12–13). В отличие от Шпета, Флоровский придавал большое значение переводу как обогащающему фактору, который дал возможность русской философии и религиозной мысли сформировать свои понятия в диалоге с множеством языков, включая (каждый в свое время) греческий, латинский, немецкий и французский. Русская культура, полагает Флоровский, есть культура перекрестного оплодотворения, соединившая «православную Византию и латино-протестантский Запад» (Флоровский 1923, 431). В своем главном труде по истории русской мысли («Пути русского богословия», 1937) Флоровский повторил свою критику в адрес Шпета, дополнив именем Георгия Федотова ряд тех, кто утверждал, что нищета русской философии уходит корнями в принятие церковнославянского как языка богослужебной практики и богословских споров (Florovsky 1979, 6, 273 n. 22)5. Фактически (хотя Федор

[5] Среди эмигрантов подобного подхода придерживался Чижевский; хотя он был гораздо более благожелателен в своем обзоре

Степун говорит об обратном6) Федотов раньше Шпета высказал обеспокоенность будто бы пагубным влиянием славянских переводов. Уже в 1918 г. он сделал следующий вывод в статье «Мысли по поводу Брестского мира»: «Итак, славянская речь, т. е. разрыв со вселенской мыслью, объясняет, так сказать, абсолютную нищету нашу» (Федотов 1988, 14). Он заключил о существовании прямой связи между «славянской Библией» и Брестским мирным договором, т. е. гибелью России (Там же, 12). В 1927 г. Федотов (под псевдонимом «Е. Богданов») повторил это свое стенание в статье «Трагедия интеллигенции» (Федотов 1927), прочитанной Степуном, который в результате подумал — ошибочно — будто Шпет первым выразил эту обеспокоенность.

Ясно видно, что Флоровский, сам христианский мыслитель, был весьма нетерпим по отношению к лежащему в основании труда Шпета видению развития русской философии как процесса запоздалого освобождения от целей и правил социально-заряженного, религиозно-фундированного дискурса. Правда, Шпет находился в шатком положении в Советской России после революции: не будучи ни религиозным мыслителем, ни марксистом, он упорно оставался приверженцем западного рационализма и самодостаточности философии. Этим он не снискал восхищения у Флоровского в 1920–30-х гг. Лишь в конце 1950-х гг. Флоровский вновь обратился к творчеству Шпета — и без чувства враждебности. Освободившийся

шпетовского «Очерка...», он тоже обвинил Шпета в пренебрежении искусством, литературой и общественным дискурсом как областями, где философия могла найти себе дело и проявить себя с равной силой (см.: Чижевский 1923, 457).

[6] См.: Степун 2000, 588. Неточное утверждение Степуна о том, что Шпет первым привлек внимание к значению славянских переводов богослужебных книг, повторяет Владимир Кантор (Кантор 2008, 13–14). Статья Степуна впервые была опубликована на немецком языке в его книге «Der Bolschewismus und die christliche Existenz» (Munich, 1959).

от необходимости полемизировать со Шпетом по щекотливому вопросу о мере оригинальности или зависимости русской философии, Флоровский, размышляя о том, что он назвал «затруднениями историка-христианина», похвалил Шпета за продвижение герменевтики как «самой сути ремесла историка» (Флоровский 1959, 682 и прим. ***) и прямо цитировал его статью «История как предмет логики» (1922). Таким образом, полстолетия спустя после уничтожающей критики шпетовской реконструкции развития русской философии Флоровский наконец искал и находил общий язык с последним — и вместе с тем самым радикальным — западником в истории русской мысли XX века.

*Перевод с английского И. В. Борисовой*

*Литература*

*Blane, A. 1993.* — A Sketch of the Life of Georges Florovsky // Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman / Ed. A. Blane. Crestwood, NY. P. 11–217.

*Florovsky, G. 1979.* — Ways of Russian Theology. Part One / Trans. R. L. Nichols. Belmont, Mass. [Цит. по англ. изданию, так как упоминаемая в статье сноска в русском издании отсутствует — *Прим. пер.*].

*Schuhmann, K. 1994.* — Edmund Husserl Briefwechsel. Bd. 3. Die Göttinger Schule / Eds. K. Schuhmann, E. Schuhmann. Dordrecht.

*Sorokin, P. 1950.* — Social Philosophies of an Age of Crisis. Boston.

*Артизов, А. Н. 2008.* — «Очистим Россию надолго...»: Репрессии против инакомыслящих, конец 1921 — начало 1923 г.: Документы / Под ред. А. Н. Артизова и др. М.

*Беленький, И. Л. 1992.* — Из литературы о Шпете // Начала. № 1. С. 92–93.

*Кантор, В. К. 2008.* — Густав Шпет как историк русской философии // Г. Шпет. Очерк развития русской философии. I / Ред. Т. Г. Щедрина. М. С. 5–34.

*Колеров, М. А. 1997.* — Утраченная диссертация Флоровского // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 г. СПб. С. 245–257.

*Марцинковская, Т. Д. 2000.* — Густав Густавович Шпет. Архивные материалы. Воспоминания. Статьи / Ред. Т. Д. Марцинковская. М.

*Митин, М. Б. 1943.* — Философская наука в СССР за 25 лет. Доклад, прочитанный на сессии Академии наук СССР. 18 ноября 1942 г. М.

*Мясников, В. С. 2002.* — Густав Шпет: Труды и годы // Г. Шпет. История как проблема логики / Ред. В. С. Мясников. М. С. 5–32.

*Поливанов, М. К. 1992.* — Очерк биографии Г. Г. Шпета // Лица. Биографический альманах. № 1. С. 7–43.

*Семенова, С. Г. 2004.* — Философ будущего века: Николай Федоров. М.

*Степун, Ф. А. 2000.* — Дух, лицо и стиль русской культуры // Сочинения / Ред. В. К. Кантор. М. С. 583–595.

*Федотов, Г. П. 1927.* — Трагедия интеллигенции // Версты. № 2. С. 145–184 (Псевд. «Е. Богданов»).

*Федотов, Г. П. 1988.* — Мысли по поводу Брестского мира // Лицо России. Статьи 1918–1930. 2-е изд. Paris. С. 12–15.

*Флоровский, Г. В. 1922.* — [Рец.:] Г. Шпет. Философское мировоззрение Герцена. Пг., 1921 // Русская мысль. № 8/12. С. 228–231.

*Флоровский, Г. В. 1923.* — [Рец.:] М. Н. Ершов. Пути развития философии в России. Владивосток, 1922; Г. Шпет. Очерк развития русской философии. Ч. 1. Пг., 1922; Б. Яковенко. Очерки русской философии. Берлин, 1922 // Русская мысль. № 6/8. С. 419–431.

*Флоровский, Г. В. 1959.* — Затруднения историка-христианина // Г. В. Флоровский. Вера и культура. СПб., 2002. С. 671–707 (Оригинал статьи опубл. по-английски в 1959)

*Чижевский, Д. 1923.* — [Рец.:] Г. Шпет. Очерк развития русской философии. Первая часть. Пг., 1922 // Современные записки. Париж. № 18. С. 454–457 (Псевд. «П. Прокофьев»).

*Чубаров, И. М. 1992.* — Шпет в Геттингене // Логос. № 3. С. 243–263.

*Шпет, Г. Г. 1922.* — Очерк развития русской философии. Ч. 1. Пг.

*Щедрина, Т. Г. 2004.* — «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М.

*Янцен, В. 2007.* — Материалы Г. В. Флоровского в базельском архиве Ф. Либа (1928–1954) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2004/2005. М. С. 475–596.

**Надя Подземская**

# «Возвращение искусства на путь теоретической традиции» и «наука об искусстве»:

## Кандинский и создание ГАХН[1]

## Приложение:
## Тезисы к докладу В. В. Кандинского «Наука об искусстве и ИНХУК»

Началом деятельности РАХН/ГАХН (Государственная Академия Художественных Наук) считается учреждение, в ходе реформы Наркомпроса, Научно-художественной комиссии Главнауки (НХК) весной—летом 1921 года. Тем самым, образование НХК и РАХН — вопрос, остающийся до сих пор в должной степени не исследованным, — явилось продуктом культурного и научного строительства в советской России той эпохи.

[1] Статья основывается на докладе «В. В. Кандинский, А. Г. Габричевский и наука об искусстве», прочитанном в Государственной Третьяковской Галерее 28 февраля 2008 г. на конференции «Наука об искусстве в России 1920-х гг.», а также на выступлении на семинаре во Франко-Российском центре гуманитарных и общественных наук в Москве 19 ноября 2008 г. Цитируемые и публикуемый в Приложении тексты Кандинского (1920) будут в ближайшем будущем изданы полностью в критическом издании книги «О духовном в искусстве».

В то же время, основание РАХН следует рассматривать как результат объединения различных концепций теории искусства. Речь идет, с одной стороны, о теории, основывавшейся на сравнительном изучении психологического воздействия элементов отдельных искусств, разрабатывавшейся В. В. Кандинским еще в Мюнхене в довоенные годы и затем в Инхуке, и, с другой стороны, о науке об искусстве (Kunstwissenschaft), строящейся на базе формального искусствознания, которую развивали молодые искусствоведы: А. Г. Габричевский, А. А. Шеншин, Е. Д. Шор, А. А. Сидоров, — окончившие в 1914–1915 кафедру искусствознания на историко-филологическом факультете Московского университета. В связи с этим представляют особый интерес воспоминания жены А. Г. Габричевского Н. А. Северцовой, которая связывает начало Академии с образованием зимой 1921 года «кружка» единомышленников:

«Зимой 1921 года открылась Академия художественных наук (ГАХН). Фальк, Шеншин, Шпет, Кандинский, Юша Шор (иначе его не называли) и Сидоров образовали кружок, где велись умные разговоры и споры. По вечерам они ходили друг к другу в гости, пили водку, спорили; спускались в арбатские подвалы за пивом, — ели мало, а веселились много, и никто не роптал на жизнь. Между собой все мы уже назывались „родственники“, тем более что настоящих, кровных, у нас почти не осталось.

Эти люди были замечательными, выдающимися учеными, — каждый в своей области.

Чаще других к нам приходил Шеншин, они с Сашей играли в четыре руки. (...) У Шеншина есть работа „Музыка и живопись“, где он доказывает, что и в живописи и в музыкальных тактах — одинаковые пропорции. Как один из примеров рассматривал „Обручение“ Рафаэля и Листа. (...)

Свои теории о живописи выводил и Фальк. Он, в отличие от Шеншина, приходил очень редко. Фальк тоже

любил музыку, и тоже играл на рояле (и вместе с женой, и вместе с Сашей в четыре руки). (...)

Несколько раз приходил Кандинский, причем не один, а с женой. Он показывал Саше альбом своих рисунков и словесные тексты вроде „нечто коричневое упало в белое. Зеленое хотело соединиться с красным, но черное их разъединило...“ Или что-то в этом роде. Кандинский был очень молчалив и сдержан. Но очень оживлялся и разгорался во время спора о живописи. (...)

Юша Шор, симпатичный молодой человек, не то сын, не то племянник Давида Соломоновича Шора, — того самого, у которого Саша учился музыке (...).

Густав Густавович Шпет переводил на английский язык Толстого и других писателей. (...) Умен Шпет был как черт. Но страстный хулиган — никогда не знаешь наперед, что он выкинет, тем более, как ответит. (...) Густав Густавович был увлекательным собеседником, (...) мог всегда заткнуть за пояс кого угодно, и чем сильнее пытались его прижать в споре, тем более одухотворенным становилось его лицо, одухотворенным и по-кошачьи хищным. И отвечал он оппонентам так, что никто не мог ничего ему возразить, и он был в восторге от собственной победы»[2].

Оформление вышеописанного кружка зимой 1921 года связывается Н. А. Северцовой с образованием Академии художественных наук, что очевидно не соответствует ни дате официального открытия РАХН, положение о которой было утверждено председателем Академического центра Наркомпроса М. Н. Покровским лишь 7 октября 1921 года[3], ни началу деятельности Научно-художественной комиссии, образованной в мае того же года и первое

[2] Архив О. С. Северцевой и Ф. О. Стукалова-Погодина (Москва). Благодарю их за неоценимую помощь в работе и любезное разрешение опубликовать фрагменты воспоминаний.

[3] См.: *С. П. Стрекопытов*. ГАХН как государственное учреждение // Вопросы искусствознания. XI (2/97). С. 7–8.

заседание которой, где выступили А. В. Луначарский и П. С. Коган, состоялось 16 июня.

Нетрудно, однако, предположить, что горячие споры и дискуссии зимой 1920–1921 года, о которых вспоминает Н. А. Северцева, соответствуют непосредственной предыстории ГАХН — периоду, посвященному поискам методов научного изучения искусства и вопросу организации соответствующего института, коим первоначально должна была стать секция монументального искусства Инхука; лишь после провала этих попыток в начале 1921 года, речь зашла о создании специального научного учреждения, которое бы занялось разработкой интересовавших вышеупомянутый кружок вопросов.

Предположительно, именно зимой 1921 года на собраниях «кружка» и были сделаны первые попытки сформулировать «науку об искусстве», или так называемые «художественные науки». Во всяком случае, нам представляется далеко не случайным то обстоятельство, что в текстах Кандинского само выражение «наука об искусстве» впервые засвидетельствовано именно в этот период, в датированных декабрем 1920 года тезисах его доклада, который так и называется: «Наука об искусстве и Инхук».

Этот публикуемый в Приложении текст, лишь недавно обнаруженный в архиве ГАХН[4], повторяет в краткой тезисной форме основные положения «Схематической программы института художественной культуры по плану В. В. Кандинского». Изданная в 1920 году в виде отдельной брошюры[5], эта программа была доложена художником 27 марта 1920 года и положена в основу работы

[4] Тезисы Кандинского были обнаружены И. М. Чубаровым среди статей и докладов по искусству, оказавшихся среди документов Театральной секции ГАХН 1929 г.

[5] Схематическая программа Института художественной культуры по плану В. В. Кандинского / ИНХУК. При Отделе ИЗО Наркомпроса. М., 1920. Переизд.: Советское искусство за 15 лет / Под ред. И. Маца. М.; Л., 1933. С. 126–139.

Инхука, которая весной-летом 1920 года была сосредоточена в единственной тогда секции, называвшейся сперва теоретической и затем переименованной в секцию монументального искусства. Исходя из того, что «возникающее произведение имеет своею целью то или иное воздействие на человека», программа предусматривала анализ средств искусств, или их элементов, с точки зрения их «отражения (...) на переживаниях воспринимающего искусство человека, т. е. на его *психике*»[6]. Предусматривалось собирание материала путем анкет и опросов, а затем фиксирование этих наблюдений как словами, в форме словарей, так и графически, в табличном виде. При этом работа должна была быть построена с тем, чтобы изучению подвергались как отдельные виды искусства, так и их взаимоотношение, и наконец, «монументальное искусство или искусство в целом».

«Полученный таким путем богатый и еще почти неизвестный материал, — писал Кандинский, — осветит как нащупываемые теперь почти только интуитивно вопросы и ответы композиции (в частности, конструкции) в пределах одного искусства, так и в сочетании двух или нескольких искусств в одном произведении. Таким образом, интуитивный элемент творчества получит, быть может, нового, а быть может, только забытого и возрожденного союзника в форме элемента теоретического»[7]. Тем самым, вопрос об исследовании искусства в Инхуке был поставлен Кандинским в этом тексте 1920 года, также, как и в довоенных текстах мюнхенского периода, в рамках общего вопроса о структуре творческого процесса, а именно, как вопрос о соотношении теоретического элемента, или элемента сознательного формообразования, и элемента интуитивного. Уже в первых редакциях книги «О духовном

[6] *В. В. Кандинский*. Избранные труды по теории искусства. М., 2001. Том 2. С. 46, 47.

[7] Там же. С. 47.

в искусстве» 1909–1910 года художник утверждал приоритет практики по отношению к теории в искусстве и останавливался в связи с этим на значении в нем чувства:

«Только через чувство — особливо именно в начале пути — может быть достигнуто художественно-истинное. Если общее построение и возможно чисто теоретически, то все же именно тот плюс, который есть истинная душа творения и относительно, стало быть, и его сущность, никогда не создастся теорией, никогда не будет найден, если не будет вдунут неожиданно в творение чувством. Так как искусство воздействует на чувство, то оно и осуществлено может быть только через чувство. Никогда при точнейших даже пропорциях, при вернейших весах и подвесках не создастся истинный результат от головной работы и дедуктивного взвешивания»[8].

Плюс, являющийся истинной душой творения, вносимый в произведение чувством, напоминает знаменитое невыразимое «il non so che», связываемое в эпоху итальянского Возрождения с понятием «grazia» и перешедшее во французскую эстетику XVII–XVIII в. в форме «du je ne sais quoi». Приведенному рассуждению из «Духовного» можно поставить в соответствие датируемую 1910–1912 годами фрагментарную запись о «вдохновении и знании» («Inspiration und Kenntnis») как о двух источниках произведения: «Вдохновение это мистически вложенная в художника сила, которая избирает истинные средства из запасов искусства и творит новые элементы искусства. (...) Упорядоченные знания (средства и их воздействия) = теория»[9]. О необходимости разграничивать

[8] *В. В. Кандинский*. О духовном в искусстве // В. В. Кандинский. Избранные труды. Т. 1. С. 120–121.

[9] *W. Kandinsky*. Gesammelte Schriften 1889–1916: Farbensprache, Kompositionslehre und anere unveröffentlichte Texte / Hrsg. von H. Friedel, G. Münter und J. Eichner-Stiftung. München-Berlin-London-New York, 2007. S. 449. Здесь и далее мои переводы с немецкого текстов Кандинского.

теорию и искусство Кандинский писал также в более позднем, датируемом предположительно 1912–1914 годами, фрагменте «Zum Vorwort» из «Kompositionslehre II»: «Учение может быть пережито только интеллектуально. И в этом случае развитая душа должна вибрировать. Так учение (интеллект) это мост к искусству (душа). Как интеллект с душой, так и учение не следует путать с искусством»[10].

Подводя итог этим рассуждениям около 1920 года, Кандинский сформулировал их следующим образом в рукописных дополнениях к «Духовному»: «Таким образом теоретические соображения и приемы не могут быть единственным источником произведения. Особенно же в поисках новых средств выражения для нового содержания и специально во время первых потуг этого содержания еще неясное „желание“ художника требует того элемента бессознательности, котор*ый* называ*лся* то „чувством“, то „вдохновением“, то „интуицией“»[11].

При внимательном чтении текстов становится очевидным, что утверждая важную роль интуитивного начала в искусстве, Кандинский брал на себя роль «защитника дьявола» (advocatus diaboli), поскольку основным его устремлением была разработка как раз противоположного интуитивному теоретического начала в искусстве, а именно построение «учения о гармонии» в живописи, «конструированного живописного генерал-баса», или контрапункта, подобно той грамматике, которой располагает музыка[12].

[10] Ibid. S. 599.

[11] От истории последней русской редакции трактата см.: *Н. Подземская*. Об истории книги Василия Кандинского «О духовном в искусстве» // ДИК / Декоративное искусство. №1–2. 1999. С. 40–45.

[12] О синонимическом употреблении Кандинским терминов «генерал-бас» и «контрапункт» см. мою статью «Живописный контрапункт Кандинского, или Об абстрактном в искусстве», которая

Впервые вопрос о «возможности живописной теории, живописного контрапункта» рассматривался Кандинским в тексте о «Языке красок» («Farbensprache») 1908–1909 года, явившемся своего рода Urtext'ом книги «О духовном в искусстве»: там же цитировалась мысль Гете о генерал-басе в живописи[13]. Употребляя понятие генерал-баса в самом широком значении теории гармонии вообще, Кандинский стремился к более точному использованию другого музыкального термина — контрапункт — преимущественно в связи с той ролью, которая отводилась ему в то время в музыкальной теории С. И. Танеева, «лучшего контрапунктиста в России», а возможно и на Западе, по словам П. И. Чайковского[14]. В работе над «Языком красок» безусловно отразилось бурное общение Кандинского с Ф. И. Гартманом. Последний находился в то время под сильнейшим впечатлением от танеевского учения о контрапункте, которое он имел возможность подробно обсуждать с самим его создателем в Мюнхене, куда Танеев приезжал в ноябре 1908 года; но еще летом 1906 и 1907 года Танеев помогал Гартману в занятиях контрапунктом[15]. Очевидно, в конце 1908 года, сразу же после знакомства Кандинского с Гартманом и начала быстро завязавшейся дружбы, учение о контрапункте оказалось в центре их внимания, и для того, чтобы помочь художнику в нем разобраться, Гартман подарил ему «Всеобщий учебник музыки» Адольфа Бернгарда Маркса с шуточным посвящением: «Милому Васеньке от дяди Фомы и тети

выйдет в сборнике материалов XII Международной конференции в Москве (ноябрь 2004) «Беспредметность и абстракция: формирование пластического языка».

13 *W. Kandinsky*. Gesammelte Schriften 1889–1916. S. 291.

14 *Г. Б. Бернандт*. С. И. Танеев. М., 1983. С. 243.

15 *Ф. Гартман*. Воспоминания о С. И. Танееве (1956) / Подг. к печати и комм. Г. Бернандта, пер. с английского И. Саца // Советская музыка. 1965. № 6. С. 69–70; *С. И. Танеев*. Дневники в трех книгах. 1894–1909. Книга III. 1903–1909. М., 1985. С. 338–341.

Ольги „Учись прилежно и твердо знай, что все*, что здесь написано, через пару лет потеряет всякий смысл.“ (*имеется в виду теория)»[16]. В хранящемся в парижской библиотеке Кандинского экземпляре учебника обнаруживаем карандашную пометку против определения Марксом ритма, тона и тембра как основных элементов музыки, а также против определения контрапункта. На ту же тему Кандинский сделал выписки на отдельном листке, оставшемся вложенным в книгу[17].

Освященный авторитетом Гербарта, контрапункт рассматривался как «математика чувств»[18] и в качестве таковой — conditio sine qua non для создания науки. Танеев предпослал своему «Подвижному контрапункту строгого письма» (1909) эпиграф из Леонардо: «Никакое человеческое исследование не может почитаться истинной наукой, если оно не изложено математическими способами выражения». Глубокая вера в возможность научного изучения живописи, по аналогии с музыкой, сближала Кандинского с учениками Танеева. Трудно представить себе лучших слушателей его «Духовного», чем Гартман, Е. В. Богословский, Б. Л. Яворский, Н. Я. Брюсова, присутствовавшие при чтении 9/22 октября 1910 года в «частном кружке» в Москве.

Особо следует отметить знакомство Кандинского с Б. Л. Яворским, состоявшееся в Москве в доме у Гартманов. «Лучший ученик Танеева, самый левый

[16] Посвящение: «Dem kleinen lieben Wassy von Onkel Tom und Tante Olga „Lerne fleissig und sei überzeugt dass alles* was hier steht nach Paar Jahren Unsinn sein wird.“/ *betreff Theorie». На титульном листе книги — печатка Кандинского с адресом Ainmillerstrasse 98 München.

[17] *А. Б. Маркс*. Всеобщий учебник музыки. Руководство для учителей и учащихся по всем отраслям музыкального образования. М., 1893. С. 335, 279–280.

[18] См. предисловие Лароша к русскому переводу трактата Ганслика: *Э. Ганслик*. О музыкально-прекрасном. М., 1895.

революционер в композиции», — писал Кандинский Мюнтер 3/16 октября, — «его музыкальная теория — родная сестра моей живописной: непосредственное построение на чувстве и физико-психическом воздействии»[19]. Теория Яворского, ставшая известной позднее под названием теории ладового ритма, была уже опубликована в 1908 году как «Строение музыкальной речи». Стремясь охватить и гармонические, и ритмические, и мелодические явления неким единым основным принципом, он сделал тем самым одну из первых попыток создать всеобщую теорию музыки, которая, как и учение Кандинского, рассматривалась как часть общей сферы «науки о языке». Эти идеи носились тогда в воздухе — находим их наилучшую формулировку у Андрея Белого в статье «Лирика и эксперимент» из сборника «Символизм», где утверждая необходимость создания «эстетики, как системы наук», он упоминал в их числе «науки о контрапункте, перспективе, краске, ритме и стиле»[20].

Яворский прекрасно отдавал себе отчет в той роли, которую сыграл Танеев в его становлении как теоретика. В своих воспоминаниях он особенно выделял у него как композитора и как педагога «выявление конструктивных принципов, организующих музыкальное мышление»[21]. Вскоре после выхода «Подвижного контрапункта», 15 сентября 1909 года Яворский писал Танееву:

«Я потому придаю такое значение Вашему труду, что, по моему мнению, это первый труд, переводящий музыкальное искусство, то есть нечто бессознательное, неосязаемое для человеческого *ума*, в область науки. Это первый теоретический труд, основанный на *ясных законах*, логическое применение и развитие которых создает

[19] Архив Г. Мюнтер и И. Айхнера (Мюнхен).
[20] *А. Белый*. Символизм. Книга статей. М., 1910. С. 236.
[21] *С. И. Танеев*. Из научно-педагогического наследия. Неопубликованные материалы. Воспоминания учеников. М., 1967. С. 86.

стройное здание. Только после появления этого труда сделалось возможным взглянуть на культурное развитие музыкального искусства в той части его, которой касается Ваш труд. Все работы по истории музыки до сих пор являются лишь более или менее удачными биографическими очерками, изредка освещая влияние общей культуры лишь на *направление* творчества композиторов, нисколько не выясняя процесс творчества в его самых сокровенных тайниках. Только когда достаточно фантастическая в настоящее время так называемая теория композиции превратится в музыкальную *науку*, рассматривающую законы, управляющие музыкальным мышлением и выражением, и на основании этих законов не только строящую здание музыкального творчества, но и дающую возможность предугадывать, предсказывать и разъяснять невозможность некоторых явлений, появится история музыкального искусства»[22].

В очевидной преемственности по отношению к Танееву, разработкой «науки о музыке» в десятые-двадцатые годы, помимо Яворского, занимались и другие его ученики, с которыми Кандинский познакомился в Москве осенью 1910 года. Под впечатлением этих встреч, он предложил Францу Марку включить в совместно готовившийся ими осенью 1911 года первый номер альманаха «Синий всадник» большой раздел, посвященный музыке, в котором, согласно первоначальным вариантам планов, должны были фигурировать статья Гартмана о «системе Яворского» («System Jaworsky») и текст Брюсовой «Наука о музыке» («Musikwissenschaft»)[23].

[22] Цит. по: *Г. Б. Бернандт*. С. И. Танеев. С. 247.
[23] Ср. планы, датированные сентябрем-октябрем 1911 г., репродуцированные в: *W. Kandinsky, F. Marc*. Der Blaue Reiter / Dokumentierte Neuausgabe von K. Lankheit. München-Zürich, 1984. S. 309, 313. В библиотеке художника в парижском Фонде Кандинского сохранился текст одноименного доклада Брюсовой 1909 г.: *Н. Я. Брюсова*. Наука о музыке, ее исторические пути и современное состояние

Глубинная близость художника с русскими теоретиками музыки, проявившаяся с особой силой в самый плодотворный период его творческой деятельности, до сих пор не привлекла необходимого внимания специалистов, имеющих обыкновение ограничивать разговор о музыкальных контактах Кандинского его — более поздним, завязавшимся в 1911 году — знакомством с А. Шенбергом. А ведь именно учение о контрапункте, обсуждавшееся Кандинским с Гартманом в конце 1908-начале 1909 года, явилось для художника той парадигмой, на основании которой он смог перестроить свои ранние фрагментарные теоретические опыты о языке красок 1904 года в первую обширную редакцию будущего трактата «О духовном в искусстве» — в пространную рукопись «Farbensprache», написанную, по всей очевидности, весной 1909 года, сразу после отъезда Гартмана в Россию.

После революции связи Кандинского с учениками Танеева не были прерваны: Брюсова работала вместе с ним в монументальной секции монументального искусства Инхука, а затем — также как Сабанеев и Яворский — в РАХН, где, согласно плану Кандинского, они изучали «основные элементы» музыки.

Среди представителей изобразительных искусств Кандинский не был одинок в понимании огромного значения учения о музыки для становлении всеобщей науки об искусстве. Близко рассматривая кружок, из которого возникла РАХН, о котором писала Н. А. Северцова, нетрудно убедиться, что наука о музыке была той общей основой, которая объединила многих его членов в 1920—1921 году.

Особое место здесь следует отвести А. А. Шеншину (1890-1944). Выпускник историко-филологического факультета Московского университета по кафедре истории искусств, в 1914—1915 годах он усиленно изучал историю

/ Доклад, прочитанный в «Обществе Свободной Эстетики» 11 ноября 1909. М., 1910.

пластических искусств в семинариях В. К. Мальмберга и А. В. Назаревского; одновременно он занимался музыкой[24]. Очевидно, уже в это время Шеншин поставил перед собой задачу теоретического обобщения законов пространственных и временных искусств, которую пытался разрешить сравнительным исследованием музыкальных пьес Листа со скульптурой Микеланджело Pensieroso и картиной Рафаэля Sposalizio. Эти работы, о которых Шеншин делал доклады в Инхуке и позднее в РАХН, были созвучны устремлениям Кандинского, напоминая ему его совместные опыты в Мюнхене с Гартманом и танцором А. С. Сахаровым. Но и для Шеншина его сравнительные исследования не были чисто академической игрой ума, но явились прямым продолжением его собственного синестетического опыта, когда в 1909–1915 годах он сочинял музыкальные фантазии на картины Беклина и Врубеля[25].

Таким образом, сравнительные опыты Шеншина 1920-х годов (ожидающие до сих пор серьезного исследователя) интересны, помимо прочего, также и тем, в них сделана попытка обобщить синестетический — свой и чужой — творческий опыт на основании формального метода сравнительного анализа произведений искусства, который разрабатывался в московских искусствоведческих кругах под влиянием немецкой школы истории искусства. В частности, большую роль здесь сыграла переведенная В. А. Фаворским и Б. Розенфельдом в 1916 г. книга К. Фолля «Опыты сравнительного изучения картин». В написанном в марте 1908 г. «Предисловии ко второму изданию» Фолль писал, что рассматривает свою книгу «как часть фундамента, который в свое время ляжет в основу новой разработки науки об искусстве и применения ее в пре-

[24] См. *В. М. Беляев*. А. А. Шеншин. М., 1929.

[25] «Мой музыкальный дневник» А. А. Шеншина хранится в РГАЛИ (Ф. 1964. Оп. 1. Ед. хр. 146).

подавании»[26]. Задумываясь о методологии этой науки, Фолль предупреждал: «Чтобы правильно оценить художественное произведение, одинаково, как старинное, так и новейшее, нужно не только чувствовать, но и обладать позитивными знаниями»[27].

Мысль Фолля о «позитивных знаниях» как *conditio sine qua non* для превращения теоретизирования об искусстве в науку не осталась не замеченной и должна была бурно обсуждаться в кружке, о котором вспоминала Н. А. Северцова, свидетельством чему является сравнительный анализ докладов Кандинского 1920–1921 годов. Ведь именно в них впервые отмечается апелляция художника к «положительным наукам». В этой связи необходимо отметить, что если в текстах тридцатых годов, возвращаясь в мыслях к неосуществленным планам второго тома альманаха «Синий всадник» 1914 года, художник и связывал именно с ним свои мечты о сопоставлении искусства и науки[28], он очевидно смотрел на эти годы сквозь призму своего опыта 1920–1921 года: из доступных нам материалов 1914 года очевидно, что в то время речь шла лишь о привлечении к работе над вторым номером альманаха, помимо художников, как это было в первом выпуске, также историков искусства — В. Воррингера, египтолога П. Кале[29].

Обнаруживаем первую — еще робкую — формулировку вопроса о положительных науках в написанной в марте 1920 года программе Инхука, где Кандинский ссылался на опыт, произведенный В. Д. Франкетти в Государственных свободных художественных мастерских Нижнего Новгорода, «самым неожиданным образом»

[26] *К. Фолль*. Опыты сравнительного изучения картин / Перевод В. Фаворского и Б. Розенфельда. М., 1916. С. 1.
[27] Там же. С. 5.
[28] *В. Кандинский*. Франц Марк (1936) // В. В. Кандинский. Избранные труды по теории искусства. Т. 2. С. 308; *В. Кандинский*. Синий всадник: взгляд назад (1930) // Там же. С. 279.
[29] *W. Kandinsky, F. Marc*. Der Blaue Reiter. Ibid. S. 278 sqq.

«вдруг» обнаруживший «некоторую общность» живописи и кристаллографии в вопросах конструкции[30]. Однако предполагая далее, что любая позитивная естественная наука может предоставить Инхуку чрезвычайно ценный материал для разработки науки об искусстве, Кандинский тотчас же предупреждал против абсолютизации методов положительных наук. А в тезисах к докладу о «Плане работ секции изобразительных искусств», произнесенному в Научно-Художественной комиссии 21 июня 1921 года, вопрос о сотрудничестве художников-теоретиков и представителей позитивных наук был заявлен уже как краеугольный камень науки об искусстве[31]. За год, прошедший между написанием этих двух текстов, Кандинский должен был убедиться в необходимости и продуктивности такого сотрудничества.

Первые попытки организации научно-экспериментальной лаборатории приходятся на ноябрь 1920 года, когда к работе секции монументального искусства Инхука в качестве «сотрудника» был привлечен А. А. Сидоров, которому было поручено выработать план лаборатории. В тезисах декабрьского доклада о «Науке об искусстве и Инхуке», публикуемых в Приложении, упоминается «лабораторный способ при участии специалистов разных искусств и науки в целях применения научно-объективного метода». В декабре в Инхуке как раз и началась разработка вопроса о «контакте работ по теории искусства представителей искусства и положительной науки». Именно в это время к работе секции были привлечены физики Н. Е. Успенский и П. П. Лазарев, кристаллограф Ю. В. Вульф. В то же время приглашается в Инхук и А. Г. Габричевский. Все эти ученые вошли весной 1921 года в качестве «специалистов» в Научно-Художественную комиссию

[30] *В. В. Кандинский*. Избранные труды по теории искусства. Т. 2. С. 61.

[31] Там же. С. 70–74; особенно с. 70–71, п. 2, 9–10.

и активно участвовали летом того же года в первоначальной разработке планов и методов работы единственного в то время в Академии Физико-психологического отделения, первым председателем которого стал Кандинский.

Необходимость сотрудничества с представителями положительных наук в деле разработки методов науки об искусстве, утверждавшаяся Кандинским с такой настойчивостью в 1920–1921 году, должна рассматриваться в общем контексте споров того времени, в центре которых находились вопросы о возникновении и о сущности произведения искусства. Приведем описание, которое дал им Кандинский в датированных этим временем дополнениях к «Духовному»:

«Сталкиваются крупнейшие вопросы искусства, ставятся исключающие друг друга положения. К разряду таких кардинальных вопросов надо отнести прежде всего проблему о возникновении произведения. Что рождает произведение: интуиция или объективный расчет? Обострение этого вопроса можно ясно наблюдать уже в течение по крайней мере пятнадцати последних лет. Одним из поводов к этому впоследствии так безнадежно обострившемуся спору надо признать в начале почти бессознательное увлечение „примитивом“. Каждый противник видел в примитиве только одну сторону и просматривал другую. Видевшие в примитиве исключительно интуитивный элемент указывали на силу интуиции, способной дать произведение без всякого участия знания. Противники доказывали происхождение примитива исключительно закономерностью его, основанной на впоследствии затерянном позитивном знании. Примитив как объект для наблюдения, именно в сумме обеих этих сторон, ускользал от глаза наблюдателя. Защитники каждого из двух утверждений примитив разрывали пополам и упускали из виду как целое. Позже этот странный спор распространился на детское творчество, народное искусство и, захватывая дальнейшие области, натолкнулся

на работы душевно-больных. *Введенные* все новые явления в область наблюдения не только не помогали решению вопроса, но его еще больше запутывали, так как при отсутствии способности общего взгляда наблюдение натыкалось на изолированные подробности — аналитический метод, оторванный от синтетического, давал ряд отдельных утверждений, закрывая пути к общности.

Другим не менее кардинальным вопросом с такою же кажущейся безнадежностью его решения является не вопрос о происхождении произведения, а о его сущности. Заключается ли сущность произведения в его пока неопределенной внутренней сущности, выявляемой во внешних формах, или именно только в совокупности организованных внешних форм, то есть во внешней организации форм без отнош*ения* к их внутренней ценности? Здесь то же насильственное отрывание одной стороны от другой и тоже недоступность наблюдения над произведением в его целостности обеих слитых друг с другом его сторон. Особенно интересн*ым*, как пример хаотического состояния, является именно то, что обе стороны обвиняют друг друга в случайности их произведений. Одна сторона говорит, что исключительно внешнее построение может быть только случайным, так как не диктуется внутренней жизнью произведения. Другая указывает на отсутствие внешнего построения, которое одно может дать произведени*ю* закономерность и спасает его от случайности»[32].

В то время как приведенная полемика соответствует реальным спорам в Инхуке между сторонниками Кандинского и группой объективного анализа под руководством Родченко, позиция super partes, с которой она здесь описана, свидетельствует о желании художника дистанцироваться от сторон, отражая тем самым не столько сами

[32] Институт Гетти: Special Collections. Wassily Kandinsky Papers 850 910. Series II. A.

споры, сколько их дальнейшие обсуждения, предположительно в описанном Н. А. Северцовой кружке единомышленников. В ходе обсуждений этих кардинальных вопросов и была, возможно, впервые сформулирована также другая, отличная от Кандинского и Шеншина, альтернативная концепция превращения теории искусства в науку об искусстве А. Г. Габричевского.

В то время А. Г. Габричевский, по его собственным свидетельствам и по сохранившимся в его семье рассказам, был ближайшим единомышленником Кандинского. В датируемом 1924 годом «Curriculum vitae» из его «Личного дела» в ГАХН он, в частности, писал: « (...) принимал участие в работе Инхука (Институт художественной культуры) во время участия в нем Кандинского, в качестве непосредственного единомышленника которого принимал ближайшее участие в организации физико-психологического отделения Академии художественных наук, членом которой состою со времен ее образования»[33]. В архиве Габричевского сохранилось несколько свидетельств краткого периода их сотрудничества в Инхуке — вопросник-анкета и брошюра с программой Инхука[34]. А в августе 1921, вместе с Кандинским, Успенским, Шеншиным и Сидоровым, Габричевский работал над «разработкой конкретной программы работ Научно-Художественной Комиссии в физико-техническом и психо-физическом направлениях и организации при Комиссии соответствующей лаборатории в том же направлении»[35].

Как и для Кандинского, парадигмой для выработки концепции науки об искусстве для Габричевского была наука о музыке. Однокашник Шеншина по университету, Габричевский учился музыке у Д. С. Шора, основателя и руководителя Московского трио и Бетховенской

[33] РГАЛИ. Ф. 941. Оп. 10. Ед. хр. 32.
[34] Архив О. С. Северцевой и Ф. О. Стукалова-Погодина (Москва).
[35] РГАЛИ. Ф. 941. Оп. 1. Ед. хр. 4. Лл. 7–8 об.

студии, с сыном которого Е. Д. Шором Кандинский познакомился еще летом 1913 года, в связи с планами русской публикации «О духовном в искусстве» в руководимом Шором издательстве «Искусство»[36]. Точно также, как для Кандинского, для Габричевского огромную роль сыграло учение Яворского. Вспоминая о своих занятиях с ним в годы мировой войны, Габричевский отмечал, что его теория ничего не имела общего с «бесчисленными отвлеченными построениями, нормативного или эмпирического происхождения, столь характерными для всех видов формального музыковедения»: при анализе музыкальных форм и конкретных произведений, Яворский «раскрывал и объяснял самые, так сказать, интимные стороны художественного образа, самые неповторимые и иррациональные обороты и интонации музыкальной речи»[37].

[36] См.: *N. Podzemskaia*. Du Spirituel dans l'art: le projet d'édition russe de 1914 et l'écriture théorique de Kandinsky // Genesis. № 15. 2000. P. 43–65. Возможно, именно через Шоров Кандинский и познакомился с Габричевским в Москве; хотя не исключено и их знакомство весной 1914 г. в Мюнхене, где Габричевский стажировался перед защитой диплома и жил на той же Ainmillerstrasse, что и Кандинский (по сведениям, полученным О. С. Северцевой из архива Мюнхенского университета). Математик, теоретик и историк искусства, в 1919 г. Е. Д. Шор работал вместе с Кандинским в Коллегии ИЗО по составлению Энциклопедии изобразительных искусств; в послереволюционный период занимался в основном архитектурой. Активный член кружка, о котором писала Северцова, Шор вступил в РАХН на должность секретаря Физико-психологического отделения, когда Кандинский был его председателем, и вслед за последним отправился в командировку в Германию, где учился у И. Коэна и Гуссерля; в 1934 г. вслед за отцом эмигрировал в Палестину (*Д. С. Шор*. Воспоминания / Сост. Ю. Матвеева. Иерусалим; М., 2001. С. 16–17, прим. 18).

[37] Текст Габричевского «Яворский», сохранившийся в архиве Б. И. Рабиновича, цитируется по копии из архива О. С. Северцевой. Скорее всего, он был написан около 1954–1962 для готовившегося тогда издания: *Б. Л. Яворский*. Воспоминания, ста-

Плодотворность учения Яворского Габричевский видел в том, что оно «дает понимание внутренней динамики художественной формы, строения ее живой ткани», т. е., в отличие от искусствоведческой литературы «по поводу» искусства (ср. тезисы доклада Кандинского в Приложении), является теорией творческой, возникшей из практики и вооружающей практику, каковыми были теории перспективы Брунеллески, Альберти и Леонардо и теория темперации Баха[38].

Таким образом, также как у Кандинского и Яворского, построение науки об искусстве начинается у Габричевского с констатации того, что сущностью искусства является непостижимое для рационального понимания внутреннее ядро, но в отличие от художника и музыканта, все устремления которых были направлены на выявление объективных законов, позволяющих сознательное формообразование, Габричевский, очевидно под влиянием Г. Г. Шпета, задумал в начале 1920-х годов построить «онтологию творчества», или «морфологию искусства», обратившись, в поисках создания их языка, к философскому понятийному аппарату. В плане лекционного курса «Введения в теорию искусства», прочитанного в Московском университете в 1920–1921 году, Габричевский писал о том, что хочет «научить слушателей *предметно*, т. е. интуитивно-философски подходить к объекту искусства» и настаивал на «значении опыта и эстетической биографии»: «Интуиция как предпосылка всякого формообразования. Интуиция. Беспомощность рассудка перед жизнью. Не гносеология, не психология, не рассудочная эстетика, а *онтология творчества*»[39]. Утверждая в других текстах,

тьи и письма / Под общей ред. Д. Шостаковича. Сост. и ред. И. С. Рабиновича. 1. М., 1964.

[38] См. *А. Г. Габричевский*. И. В. Жолтовский как теоретик (1940) // А. Г. Габричевский. Морфология искусства / Сост. и прим. Ф. О. Стукалова-Погодина. М., 2002. С. 791–792.

[39] *А. Г. Габричевский*. Морфология искусства. С. 174–175.

что «художественный образ Gestalt, творческое ядро продукта, непосредственно данное и отождествляющееся с творческой интуицией, абсолютно недоступно аналитически-научному рассмотрению», Габричевский отвергал «всякий художественно-теоретический формализм, к которому сводится вся современная наука об искусстве»[40] и выдвигал «философию индивидуального предмета».

## Приложение:

## [Тезисы] к докладу Кандинского «Наука об искусстве и ИНХУК» (Институт Художественной Культуры)[41]

1. Ложно реалистическое направление в искусстве 19-го в., явившись протестом против старой Академии, сознательно порвало связь искусства с теорией.

2. Импрессионизм, видимо закончив освобождение искусства от академической теории, в то же время есть начало возвращения на путь теоретической традиции. (2)

3. Со времени импрессионизма бессознательно вновь выдвигаются на первый план чисто живописные элементы: свет тождествен цвету.

4. Новоимпрессионизм ставит себе сознательно чисто теоретические задачи, выставляя теорию разложения цветовых пятен и дополнительных цветов.

[40] *А. Г. Габричевский*. Введение в морфологию искусства // А. Г. Габричевский. Морфология искусства. С. 97; *А. Г. Габричевский*. Теория и философия искусства. Курс лекций, прочитанный в Московском университете в 1923–1924 академическом году. Лекция 4-я. 3.XII.23 // Там же. С. 195.

[41] РГАЛИ. Ф. 941. Оп. 4. Ед. хр. 55. Лл. 90–92. Машинопись.

5. Экспрессионизм переносит центр тяжести на средства живописного выражения: предмет объявляется «предлогом» для этого выражения.

6. Обычная форма теоретической работы по искусству, называемая наукой об искусстве (3), есть рассуждение по поводу искусства, а не по его существу.

7. Наука об искусстве должна подобно позитивной науке и в сотрудничестве с ней изучать явления искусства, разлагая их на первоначальные и в частности основные элементы, искать законы сочетаний этих элементов, дающих в сумме произведение.

8. Общая сумма всех элементов произведения должна быть названа средствами выражения, распадающимися на две группы:

а) отвлеченные или средства выражения или основные элементы и б) материальные или материал в узком смысле.

9. Изучение обеих групп должно производиться методом синтетическим и аналитическим, куда входит и работа лабораторная.

10. Изучение средств выражения каждого отдельного искусства должно стоять в органической связи со сравнительным изучением средств выражения всех искусств или искусства в целом.

11. В 20-м в. наблюдаются два одновременных процесса:

а) самоуглубление отдельных искусств в свойственные им органически средства выражения и б) параллельность этого процесса, ведущая к органическому сближению искусств.

12. Процесс органического сближения искусств коренным образом отличается от тех видов произведений, которые называются синтетическими.

13. Из органического сочетания средств выражения отдельных, а в конечном результате и всех искусств, должно родиться монументальное искусство.

14. Язык одного искусства может быть переведен на язык другого искусства, но его основные свойства имеют незаменимую, самодовлеющую ценность, чем и объясняется многообразие видов искусства.

15. Время, как форма, объединяющая все искусства, и пространство, вводимое во все искусства, дают тождественность корню всех искусств в форме протяженности.

16. Цель Инхука — наука об искусстве, основанная на исследовании средств выражения отдельных искусств и искусства в целом.

17. Отправной точкой служит исследование основных элементов.

18. Основными элементами являются те элементы, без которых данное искусство немыслимо и не может осуществляться.

19. Методом исследования Инхука служит метод синтетический и аналитический — как элементов в их самодовлеющей ценности, так и в воздействии их на человека.

20. Практическим путем является:
а) умозрительный подход — доклады и дискуссии,
б) лабораторный способ при участии специалистов разных искусств и науки в целях применения научно-объективного метода.

21. Соответственно своим задачам Инхук распадается на 3 секции:
а) по теории отдельных видов искусства,
б) по теории взаимоотношения отдельных видов искусства и в) по теории монументального искусства или искусства в целом.

22. Деятельными задачами Инхука является составление словаря по терминологии искусства и по определениям основных понятий, графические таблицы элементов искусств и их взаимоотношения и издание Трудов Инхука, составляемых из специальных статей и докладов, а также и суммирования данных, получаемых путем анкет по всем видам искусства.

23. Инхук не ставит себе задач практики, но практические последствия истекут из теоретических изысканий, как естественное их последствие в областях: педагогической, театра и производства.

*Декабрь 1920 г.*
*Кандинский*

**Николай Плотников**

# Критика российского разума
## Заметки по поводу нового издания «Очерка русской философии» Г. Г. Шпета[1]

В исследованиях по истории русской философии методологическая рефлексия собственно «исторического» подхода к философии и поныне является редкой гостьей. Вопросы о том, какие принципы и критерии полагаются в основу исторического изложения, каковы мотивы развития сюжета в этой истории, наконец «как возможна?» история русской философии — все эти вопросы не обсуждаются и даже не ставятся на страницах многочисленных «Историй русской философии», выбрасываемых на книжный рынок и студенческие головы ежегодно. Впрочем, подобный методологический абсентеизм был характерен уже и для ставших хрестоматийными «Историй русской философии» Зеньковского, Лосского, Яковенко, Левицкого и др., вся «историчность» которых почти повсеместно заключалась лишь в хронологическом упорядочивании философского материала. Никакой внутренней связи между концепциями отдельных мыслителей в рамках этих «Историй» установить невозможно, и поэтому

[1] *Густав Шпет*. Очерк развития русской философии. I / Под ред. Т. Г. Щедриной. М., 2008; *Густав Шпет*. Очерк развития русской философии. II / Под ред. Т. Г. Щедриной. М., 2009.

в постсоветское время так легко можно было отказаться от хронологического порядка изложения, заменив его алфавитным. Следствием этого стало появление объемных словарей и энциклопедий по «русской философии», вытравляющих последние остатки истории из организованного канона мысли, и цементирующих тем самым стародавнее, встречающееся уже у П. Вяземского, убеждение, что в России «есть философы, но нет философии».

Выход нового издания «Очерка» Шпета позволяет вновь обратить внимание на эту проблему методологической рефлексии истории, поскольку именно «Очерк», может быть вместе с «Путями русского богословия» Г. Флоровского, от всех прежних и нынешних «Историй» отличается, прежде всего, отчетливой концепцией исторической динамики развития философии.

Первый том издания воспроизводит первую (и единственную) часть труда, вышедшую при жизни Шпета. В этом новом издании произведена детальная сверка цитат Шпета с источниками, устранены опечатки, описки и неточности цитирования. Подробный комментарий с разъяснениями реалий и персоналий, а также с информацией по истории написания «Очерка» занимает почти половину книги, причем редактор тома справедливо отмечает, что «работа может быть продолжена». Можно лишь отметить некоторые фактические оплошности самого Шпета, которые ускользнули от внимания редактора по причине необозримости и даже сегодня все еще недостаточной исследованности рассматриваемого Шпетом исторического материала. К примеру, Шпет принял за одно лицо педагога и переводчика Ив. Ив. Ястребцева (сведения о нем приводит сам Шпет на стр. 139 и редактор на стр. 548) и педагога Ив. Макс. Ястребцева — ученика и друга Чаадаева — автора тех сочинений, которые он разбирает в «Очерке»[2].

[2] См. о нем подробнее: *В. Куренной*. Семантика личности в русской педагогике XIX–XX вв. // Понятия персональности в истории

Но эти детали касаются уже исследовательской работы над «Очерком», которая, надеемся, будет инициирована этим изданием аутентичного шпетовского текста.

Совершенно иной облик текста являет собой издание второй части «Очерка». Здесь мы имеем дело со смелым, и, пожалуй, даже рискованным, замыслом редактора — восстановить из оставшейся в архиве Шпета горы подготовительных материалов контуры второй части «Очерка», оставшегося неизданным и даже, вероятно, ненаписанным. Правда, из писем Шпета редактору удалось выяснить, что, по крайней мере, треть рукописи второй части была Шпетом все-таки завершена. Однако сама рукопись пропала. Остались лишь фрагменты, отчасти опубликованные самим Шпетом в виде отдельных статей и брошюр (о Герцене, Лаврове и Юркевиче), отчасти подготовленные им к печати, то ли в виде самостоятельных публикаций, то ли в составе «Очерка» (о Белинском и Чернышевском). Они все включены в настоящий том. Все остальные материалы не доходят даже до уровня черновиков или набросков текста — это, в первую очередь, конспекты и заметки Шпета, более или менее упорядоченные в соответствии с приблизительным планом всего сочинения (один из сохранившихся набросков плана также опубликован в настоящем издании). Каков статус всех этих материалов в отношении к планировавшемуся тексту остается, в конце концов, загадкой. Если данные в приложении к тому конспекты из Пыпина, Вяземского и Скабичевского еще содержат следы отношения к работе над «Очерком», то включенный в приложение конспект «Бесов» вряд ли вообще относится к ней, ибо из плана целого даже не следует, что Шпет собирался включать в «Очерк» рассмотрение Достоевского. В редакторском предисловии эта

русской мысли. Опыт словаря. (В печати). На ошибочность такого смешения указывал, впрочем, уже П. Сакулин: *П. Сакулин.* Из истории русского идеализма. М., 1913. Т. 1. Ч. 1. С. 372.

проблема ставится и на основании типологии материала дается попытка обосновать направление реконструкции возможного целого. Но и эти реконструированные материалы относятся, в лучшем случае, к половине текста второй части «Очерка». Конспекты, заметки и фрагменты обрываются на рассмотрении Чернышевского и Лаврова, тогда как, судя по плану, Шпет собирался включить в эту часть анализ всего развития русской философии вплоть до начала XX века. Впрочем, отсутствие материалов по последним главам второй части дает основание предположить, что работу над «Очерком» Шпет прервал, сознавая невозможность его завершения. Да и какие шансы были тогда — в 1922–1923 гг. — у Шпета опубликовать главы, посвященные создателям, по его мнению, основ «положительной философии» — Лопатину, Дебольскому, Соловьеву, — т. е. сплошь представителям «идеализма и поповщины» по терминологии утверждавшегося тогда советского марксизма?

И все же, несмотря на то, что в рецензируемом издании мы имеем лишь Non-finito Шпетовского сочинения, определенные представления о замысле и структуре целого из этого корпуса заметок получить все же возможно. И это составляет одну из главных заслуг предлагаемой реконструкции. Шпет, правда, сам требовал в предисловии к первой части воздержаться от суждений о его исследовании, пока не будет завершено целое. Но поскольку целое уже никогда не будет завершено, приходится формировать суждение на основе восстановленных очертаний замысла.

Уже современники Шпета сразу отметили, что в «Очерке» предпринята попытка написания действительной *истории* русской мысли. О ней отзывался Дм. Чижевский в своей рецензии, цитаты из которой приведены в редакторском предисловии, как о работе, дающей «„историю“, и притом философскую историю, т. е. включающей в себя и „философию истории русской философии“» (Цит. в ред. предисловии). Здесь следует принять во внимание, что

прежние, да и современные взгляды на русскую мысль представляли и представляют ее либо как серию разрозненных и не связанных между собой заимствований актуальных западных концепций, либо как столь же разрозненную серию «оригинальных» философских учений (откуда и проистекает упомянутое убеждение, что в России есть философы, но нет философии[3]). В свете этого представления замысел Шпета — дать изображение исторической динамики философской мысли в России — представляется весьма нетривиальным. Это означает, что необходимо было показать имманентную логику развития философских проблем, их концептуальную трансформацию и взаимосвязь. Иными словами, необходимо было написать историю как связное повествование о развитии мысли. Попытки создания такой истории делались и до Шпета (Пыпин, Иванов-Разумник, Плеханов, Овсянико-Куликовский, Милюков), и после него (упомянутые Лосский, Зеньковский и др.) вплоть до современности. Но всем этим попыткам написать историю русской философии недоставало либо истории, либо философии.

То, что Шпету, по наблюдению Чижевского, удалось приблизиться к разрешению этой задачи, можно объяснить соединением в его «Очерке» двух измерений философии, каковые открывают возможность понять ее историческую динамику. При рассмотрении первого из этих измерений Шпет оказывается предтечей того подхода, который можно назвать «социальной историей философии». Двигаясь в этом направлении, он включает в свое повествование в качестве необходимого элемента анализ *институционального* бытования философии, т. е. анализ структуры и статуса

[3] Шпет в одной из заметок специально возвращается к этой теме: «Этим устраняется и возражение: есть в России философы, но нет русской философии. Конечно, может быть в России философы, которые решают не-русские проблемы, но они и не войдут органично и в русскую философию, а скорее — instantivae negativae для ее положительного пути».

философских институтов, их положения в обществе, отношения к власти, напряженных отношений между кафедрой и журналом как главными институтами производства философского знания, наконец, динамики развития самих институтов — университетов, духовных академий, министерской политики просвещения, журнальных направлений. Необходимость такого анализа проистекает из основ Шпетовской концепции исторического знания и в целом его понимания гуманитарных наук. Второй том его «Истории как проблемы логики», ставший относительно недавно достоянием научной общественности, содержит вполне ясные указания на соотношение истории и социальных наук в рамках гуманитарного знания. Историю философии, искусства, религии, замечает Шпет, следует писать как историю организаций, в которых воплощаются произведения духа. Причем даже продукты индивидуального творчества могут стать конкретным историческим объектом, только если рассматриваются во взаимосвязи социальных организаций. «Только тогда, когда историк разберется в той точке пересечения организаций экономических, политических, народного образования, университетов, партий, семейных связей, и прочее, и прочее, тогда только эта точка пересечения, называемая Лейбницем или Критикой чистого разума (...) будет рассматриваться как исторический объект», — пишет Шпет[4]. Следуя именно этому замыслу социальной истории мысли он уделяет столь много внимания бытованию философии в русских университетах и журналах, позициям власти (Уварова и Ширинского-Шихматова) и роли общества. Этот же замысел он разъясняет и в письме к издателю книги: «Мой „Очерк“ — не простой перечень (как у того же Колубовского) имен и книг, я излагаю движение самих идей, и при том в связи с общим развитием нашей образованности и интеллигенции» (Цит. в предисловии редактора рецензируемого издания).

[4] *Г. Г. Шпет*. История как проблема логики. М., 2002. С. 1079.

Вместе с тем, существенным элементом Шпетовского замысла социальной истории философии является анализ субъекта или социального носителя философского знания в России. Этот анализ осуществляется им на основе различения трех «типов интеллигенции», действовавших в русской интеллектуальной истории — духовенства (выступающего на самых ранних стадиях этой истории, по существу еще не выполняя функции носителя философского просвещения), правительственная (государственная бюрократия со времен Петра) и оппозиционная интеллигенция. (В заметках ко второй части встречается упоминание и «четвертого типа» интеллигенции, под которой Шпет, видимо, имеет в виду свой идеал укорененной в национальной культуре «творческой аристократии» как субъекте культурного «возрождения» и научной — в его смысле — философии.)[5] Таковы те, сменяющие друг друга, носители образованности, которые формировали интеллектуальную повестку дня в русском обществе и соответственно своему социальному статусу и функциям связывали с философией определенные ценностные, нормативные и когнитивные ожидания. Такой угол зрения не имеет, впрочем, ничего общего с марксистским классовым подходом, редуцирующим содержание мысли к функции классового сознания. Его можно скорее сравнить с разработанной в русле феноменологии идеей социологии знания Макса Шелера: в центре внимания Шелера также находится изучение позитивных (реальных и идеальных) *факторов* реализации философских идей. И у Шпета различение типов интеллигенции является не характеристикой социального сословия, но типологией

[5] Ср. также в разделе «Отдельные заметки» второго тома «Очерка»: «Теория трех интеллигенций: Через отношение к культурному наследию и первоисточникам: Духовенство — свое // Аристократия — возрождение // Интеллигенция — подражание чужой культуре». Здесь не упомянута «правительственная интеллигенция», описанная Шпетом в первой части «Очерка» весьма обстоятельно.

производства и владения знанием, а также, если использовать термин Шелера, форм «духовного сотрудничества», задающих направление «осуществления» (термин Шпета) идей в интеллектуальном сообществе. Можно спорить с платонически-гуссерлевским убеждением Шпета, что сами идеи не имеют истории, а историчны лишь способы их осуществления[6], но нельзя отрицать, что с его помощью он смог раскрыть внутреннюю связь русской интеллектуальной истории, хотя и определил ее почти всю целиком как «предфилософскую».

Другим измерением философии является у Шпета уже не социально-историческая, а смысловая связь и преемственность проблем, на основе которых также становится возможным рассмотрение развития философии в ее исторической динамике. Очертания этой связи становятся видны из заметок Шпета к главам, которые он планировал посвятить спорам славянофилов и западников («Без линеек» и «Перевал»). В основание изложения он кладет простую схему, имеющую, однако, весьма значительные теоретические импликации. Речь идет о модели развития гегелевской школы, распавшейся после смерти учителя на левое, правое гегельянство и центр. Сегодня, когда эта модель опробована в десятках исследований постгегелевской философии[7] и превратилась чуть ли не в идеально-типическую модель при описании эволюции влиятельных философских направлений[8], такой образ интеллектуальной истории представляется почти что тривиальным. Во времена Шпета применение этого образа как методологической схемы было еще

[6] Ср.: *Г. Г. Шпет*. История как проблема логики. С. 1078.

[7] Ср. напр.: *К. Лёвит*. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. СПб., 2000.

[8] Ср., например, использование этой модели для описания недавней эволюции школы Г.-Г. Гадамера: *J. Gronden*. Gadamers ungewisses Erbe (2005): www.mapageweb.umontreal.ca/grondinj/textes_html/Gadamers. doc.

историко-философской новацией. Но и безотносительно к вопросу об оригинальности эта модель заключает в себе серьезные философские мотивы, делающие ее парадигмальной в интерпретации всей истории философии последних двух столетий. Не случайно, что и Ю. Хабермас в своем известном курсе лекций, вышедшим под названием «Философский дискурс современности»[9], рассматривает левое и правое гегельянство как идеальные типы философии, имеющей право называться «современной». Ибо «проблема Гегеля», унаследованная правым и левым крылом его школы, касается, прежде всего, статуса самой философии в ее отношении к действительности, понимаемой как исторически развивающаяся. И, вместе с тем, это вопрос о смысле самой этой действительности — является ли она выражением «объективного духа» или творением действующей личности.

Шпет ухватывает сердцевину русских философских споров, начинающихся в 30-40е гг. XIX в., когда рассматривает их как типично «современную» дискуссию (какие бы иллюзии относительно своей укорененности в древних традициях ее участники ни питали). В его изложении линию «левого» гегельянства развивают, само собой разумеется, западники — Бакунин, Белинский, Герцен, Лавров, Чернышевский. Роль «правых» гегельянцев у него играют славянофилы, теисты из духовных академий и почвенники, а в «центре» располагаются Чичерин, Страхов и Дебольский (в других заметках он относит к центру также и Станкевича, Боткина и Грановского). Уже из этого распределения позиций видно, что Шпет использует образ гегелевской школы не только для изложения учений русских гегельянцев и не только для описания споров 30-40х гг., но как способ изображения динамики всей философской

[9] *J. Habermas*. Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt a. M., 1988 (имеется русский перевод с неверным заглавием: *Ю. Хабермас*. Философский дискурс о модерне. М., 2003).

дискуссии в русской философии вплоть до начала XX века. Т. е. здесь идет речь не о заимствовании философских идей, и не о попытке мерить русскую философию масштабами немецкой (против этого Шпет, при всем своем европеизме, как раз энергично возражает[10]), а о рассмотрении истории раскола гегельянства именно как общей модели развития и трансформации философского дискурса.

Тематически эта модель фокусирует внимание на том узле проблем, в котором сплетены концепция личности, идея национальной культуры, представление о задачах философии и о социальном статусе интеллектуального сообщества. В гегельянской версии он формулируется как проблема отношения личности и объективного духа. Разворачивание этого отношения, которое благодаря гегелевской диалектической метафизике еще могло удерживаться в равновесии, приводит в левом и правом гегельянстве к принципиально противоположным типам философской концептуализации современности, каждый из которых демонстрирует собственную логику развития проблемы.

Левогегельянская линия Белинского — Герцена — Лаврова акцентирует проблему личности, сквозь которую она рассматривает и проблему истории, и проблему национальной культуры. Но: «Задав себе проблему личности, западники решали проблему России, не поставив вопроса о *русской личности*, а переведя в сферу политической и гражданской личности. Для них вся проблема культуры — в политико-государственной проблеме. Форма без содержания. Форма показалась, когда нашли содержание

[10] Ср.: «Нельзя, например, с критерием немецкой философии подходить к философии французской или русской, ибо многое, что у этих народов считается философией, должно быть тогда отброшено, как не-философия. Пусть отдельные философы „исправляют“ и критикуют философию своего народа по критерию идеи другого народа или даже философии „вообще“, самый факт этой критики и расчета показывает, что критикуемое есть своеобразная историческая собственность народа».

в общине и социализме». И далее: «В *личности* они правильно усмотрели особенность Запада. Но личность поняли отвлеченно. „Философски мыслящая личность“, но не *русская* критически мыслящая личность, а западная „вообще“. Однако, такой — нет; есть критически мыслящий немец, англичанин. От того и мы можем быть немцами, англичанами, но не русскими. Забыто, что Запад есть понятие коллективное, а не общее». Абстрактный принцип личности попадает в противоречие с принципом объективного духа, а это противоречие политизируется, выступая как антагонизм личности и государства. Тем самым философская постановка вопроса постепенно вырождается в политическую, для которой философия оказывается лишь инструментом практической борьбы.

Правогегельянская линия, напротив, исходит из объективного (национального) духа и правильно ставит вопрос о его действительности и смысле. Но славянофилы слишком «контекстуализировали» проблему. Они не увидели самостоятельного значения личности, рассматривая ее лишь как продукт национальной истории. В результате у них происходит «подмена проблемы *русской философии* проблемой философии русской истории; то есть русской мысли — русской действительностью». Философия оказывается производной от эмпирической истории, а ее единственным выходом становится религиозный мессианизм, пытающийся богословскими средствами обосновать исключительность русского народа.

Относительно позиции «центра» заметки Шпета дают крайне мало свидетельств. Но вот общий неутешительный итог развития основной проблемы: «Став на гегелевскую основу, русская философия получила прекрасный и надежный фундамент. Продолжение работы влево (Герцен, Лавров) могло бы дать у нас не меньше, чем у немцев (у немцев — Фейербах, у нас — Лавров; обоим мешали «обстоятельства», но Лаврову несравненно больше). Наш центр (Страхов, Дебольский и пр.) в продолжении

Гегеля — наши «вершины». Что же помешало? Что усвоив Гегеля мы не остановились в перенимании, не пошли своим путем, а продолжали перенимать! Славянофилы призывали не перенимать, но ничего не давали взамен».

Мы помним из подробных разъяснений Шпета в первой части «Очерка», что основной философской проблемой, которую поставила для себя русская философия, является проблема самой «России». При ее обсуждении важно, однако, не сорваться в эмпирико-географическую плоскость, принимая исторические или политические реалии за философский смысл, в чем Шпет сам упрекал славянофильствующих интеллигентов. Оставаясь в рамках философского дискурса, эту проблему можно понять как проблему *рефлексии культурного сознания*. «Россия» в данном случае — не более чем метафора умения «пользоваться собственным разумом», сообразуясь с критериями разума философского. И как раз этого умения и требует от русской философии Шпет, всякий раз констатируя, что в ней философская проблема подменяется исторической.

Из заметок и конспектов Шпета можно проследить, что философское обсуждение проблемы «России» он находит в эволюции дискуссии о проблеме «народности». В первой части «Очерка» им подробно была разобрана теория «официальной народности», вышедшая из недр «правительственной интеллигенции», и показано что философского содержания она не имеет. Народность берется в уваровской теории лишь как субъективное признание эмпирического «православия и самодержавия», т. е. по существу как психологический феномен. В материалах ко второй части «Очерка» пунктиром намечены концепции «народности» в том виде, в каком они развиваются «оппозиционной интеллигенцией». Спор о смысле народности оказывается одновременно и индикатором становления «общества», заявляющего в лице нарождающейся «интеллигенции» альтернативное направление рефлексии культурного сознания.

Вопреки распространенному мнению, что истоки концепции «народности» в ее первом — философско-эстетическом — смысле (у Надеждина и раннего Белинского) лежат в учениях немецкого романтизма, Шпет намеревается показать (судя по сохранившимся заметкам) на основе сравнения русских эстетических теорий с немецкими (в первую очередь, братьев Шлегелей), что у обсуждения этой проблемы в России имеется собственный сюжет. Он связан с культурной функцией русского литературного языка как языка «народного» в противоположность языку аристократии. Этот сюжет отсутствует в романтических понятиях Volk'а как патриотического и национально-государственного лозунга. Дальнейшие фазы дискуссии о народности — трансформация этой темы в социальную, историческую, религиозную, политическую, вплоть до экономической (у социал-демократов)[11] — показывают с одной стороны, преемственность философской проблемы, конституирующей основной сюжет русской мысли, но с другой стороны, фатальную несостоятельность этой мысли, всякий раз подменяющей разумный смысл «народности» его эмпирическими объективациями.

Итог этой философской истории, вырисовывающийся из сохранившихся заметок Шпета, весьма неутешителен. Шпет начинал свой «Очерк», исходя из убеждения, что период «предыстории» русской философии, время ее блужданий в околофилософских сферах приходит к концу, и открывается возможность «возрождения» философии, связанная с революцией и «новой культурой». Однако события окружавшей его советской действительности стремительно превращали эту его надежду в утопическую иллюзию. Но и в этом крушении надежд лишь

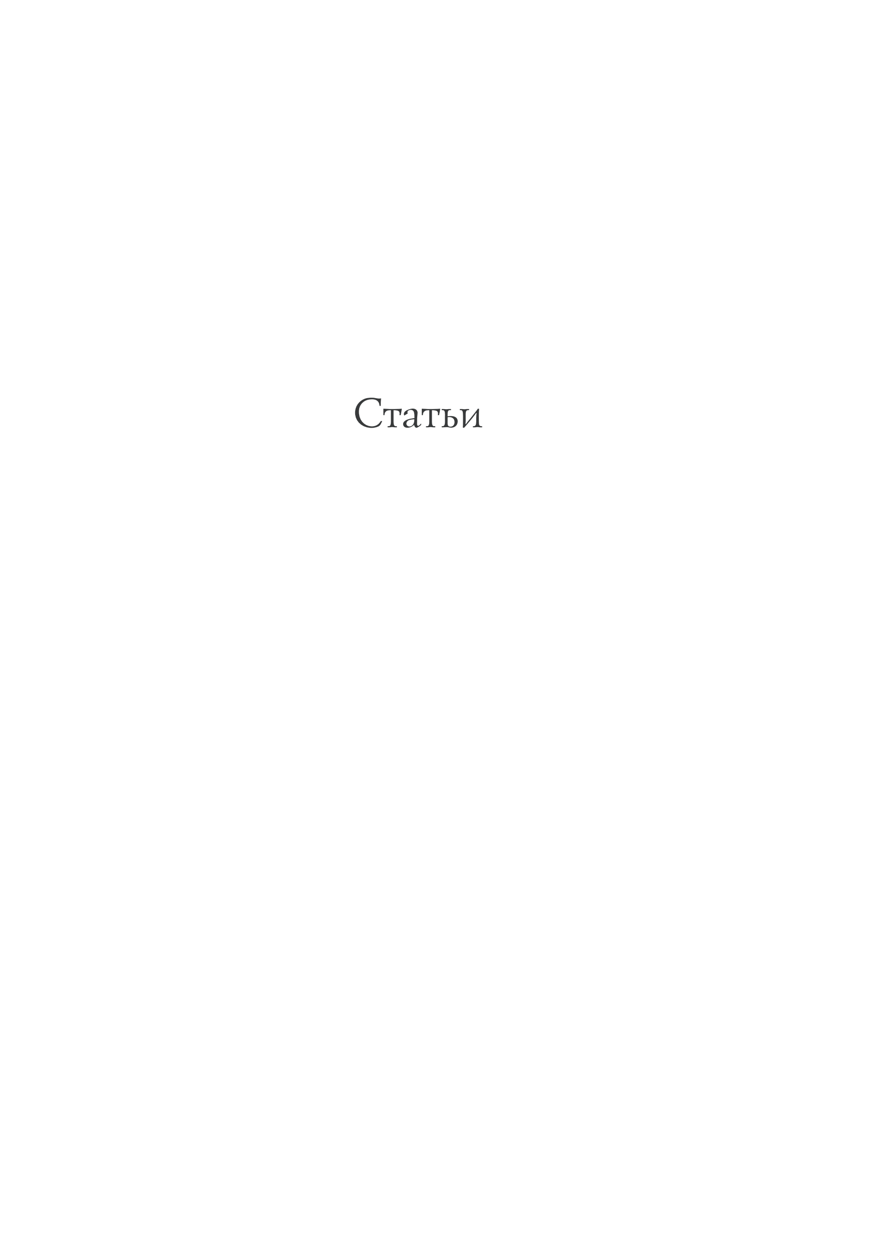
[11] Ср. пометку: «Народность: историзм (славянофилы); простонародность (народники); организм (субстанциальность) («почвенники»); национальность (государственность). Отрицание самобытной народной реальности (западничество)».

подтверждался диагноз Шпета — в истории русской культуры господствовал и продолжает господствовать всепроникающий утилитаризм в отношении к философии и к знанию вообще.

А там, где мысли все же удавалось вырваться из этих тисков утилитаризма, она так и осталась лишь *намерением* философии, выдавая свое психологическое намерение за «самобытную» философию.[12]

В борьбе с утилитаризмом и с такой «психологией», выдаваемой за философию, Шпет потерпел поражение. Non-finito его «Очерка» — тому свидетельство. Новое его издание является уместным поводом задать и себе вопрос, — находимся ли мы все еще в стадии «предыстории» философии и какую историю русской философии мы можем написать сегодня?

[12] Ср. о Вл. Соловьеве: «Лучшие года Вл. Соловьев проплутал *около* философии. Когда вернулся к ней, не успел ничего сделать. Его заслуга не философская, а историческая: вернул уважение к философии, реабилитировал от упреков в реакционности».



# Статьи

**Николай Плотников**

# «Всё действительное разумно».
## Дискурс персональности в русской интеллектуальной истории

Понятие «разум» в русской интеллектуальной истории последних двух столетий столь тесно связано с восприятием и дискуссией о гегелевской философии, что любая попытка написать историю этого понятия в России последних двух столетий, так или иначе, оказывается общим очерком истории русского гегельянства, в общих чертах совпадающим с историей русской философии в целом.[1] А ключевым сюжетом дискуссий о гегельянстве нельзя не признать историю приключений или даже злоключений гегелевского тезиса о «разумности действительного» в русской мысли.

Нет необходимости вновь возвращаться к детальному описанию истории адаптации гегелевского тезиса на русской почве, поскольку основные этапы этой истории детально реконструированы в исследованиях русского гегельянства. В настоящей статье я хочу ограничиться на-

[1] Из наиболее крупных исследований см.: *Д. Чижевский*. Гегель в России. Париж, 1939; *Boris Jakovenko*. Geschichte des Hegelianismus in Russland. Bd. 1. Prag, 1940; *Guy Planty-Bonjour*. Hegel et la pensée philosophique en Russie 1830–1917. La Haye, 1974; *Alexandre Koyré*. Hegel en Russie // Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie. Paris, 1950. P. 103–170.

блюдениями из области исторической семантики, более известной под рубрикой «история понятий» (Begriffsgeschichte). А именно проследить, как в процессе адаптации гегельянства формируется и выражается система категориальных различий, с помощью которых конституируется смысл и статус человеческой личности в истории русской мысли. Иными словами, в поле наблюдения оказывается процесс формирования семантики понятия «личность» и его связь с тезисом о «разумности действительного».

Интерес к истории понятия «личность» мотивирован не только тем обстоятельством, что это понятие является одним из центральных способов философского самоописания современной цивилизации после Великой французской революции. Выбор данного понятия мотивирован еще двумя соображениями: с одной стороны, тем, что в истолковании понятий, характеризующих личностные признаки или «персональность» человека, русская мысль всегда заявляла свое особое мнение. С другой же стороны, тем эмпирически фиксируемым обстоятельством, что основной набор понятий, характеризующих персональность, складывается в истории русской культуры целиком под влиянием западных, т. е. преимущественно немецких, философских теорий, пусть даже иногда и не напрямую, а через посредство французского языка. Говоря обобщенно, в истории понятия «личность» мы можем наблюдать механизм формирования русского философского языка, семантика которого складывается из отношения зависимости и дистанции.[2] А поскольку понятие «личности» как значимое для русской мысли, как раз и возникает в дискуссиях русских гегельянцев и их оппонентов, постольку его связь с тезисом о «разумной действительности» оказывается весьма существенной для истории понятий персональности.

[2] См. подробнее: Персональность. Язык философии в немецко-русском диалоге / Под ред. Н. Плотникова и А. Хаардта. М., 2007.

Не будет большим преувеличением сказать, что с появления тезиса «о разумности действительного» на русском языке — а именно в опубликованном в 1838 г. предисловии Бакунина к переводу «Гимназических речей» Гегеля[3] — философия в России начинается как фактор интеллектуальной истории. При этом существенным здесь оказываются не столько концептуальные детали самого предисловия, сколько сам факт, что по поводу сугубо философского тезиса и его практических выводов впервые разворачивается обширная публичная дискуссия, результаты которой существенным образом определили становление русского философского языка и его восприятие культурным сознанием.

Более того, фраза «все действительное разумно и все разумное действительно» уже давно вышла за пределы сугубо философских дискуссий и настолько проникла в массовое сознание и массовую культуру, что частота ее использования на русском языке на порядки превышает соответствующие примеры ее употребления по-немецки. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить результаты поискового запроса словосочетания «все действительное разумно» в интернете. Поисковая машина Google выдает свыше шести тысяч документов на русском языке, содержащих это словосочетания, тогда как немецкий интернет на запрос с той же формулировкой на языке оригинала дает лишь 800 документов.

При этом бросается в глаза, что на русском языке эта формула утрачивает привязку к конкретным текстам

[3] *М. А. Бакунин*. «Гимназические речи» Гегеля. Предисловие переводчика // М. А. Бакунин. Собрание сочинений и писем. Т. 2. М., 1934. С. 166–178. (Впервые: Московский Наблюдатель. 1838 Ч. 16. Кн. 1). Правда, формула эта встречалась по-русски еще раньше, в переводе с французского. В некрологе Гегеля, переведенном из французских журналов она звучит так: «все реальное рационально, все рациональное реально» (*Ам. Прево*. Гегель // Телескоп. Часть шестнадцатая. 1833. С. 386).

и сюжетам истории философии, и приобретает черты некоего мифического заклинания. Об этом свидетельствует уже тот факт, что ее автором нередко называется Кант, Лейбниц, Маркс, а некоторые представители молодого поколения именуют ее просто «пословицей». Трудно назвать сферу социальной жизни, для описания которой не применялась бы формула «все действительное разумно»: Она используется в рецензиях на кинофильмы, в рекламе тибетской медицины, в экономических обзорах, спортивных репортажах, и даже становится темой анекдотов и юмористических афоризмов, наподобие bon mot сатирика Эмиля Кроткого: «Говоря, что все действительное разумно, Гегель не имел в виду Вас». Из столь же ярких примеров утилизации этой формулы в массовой культуре можно упомянуть также и ее инсценировку в кинофильме «Белинский», сделанном в 1951 году режиссером Георгием Козинцевым в лучших традициях сталинского соцреализма.

Конечно, особенно часто она встречается в текстах политической публицистики, причем нередко в совершенно противоположных функциях похвалы и осуждения. Так, например, в комментарии по поводу книги «Путин. Его идеология» сетевой журналист в качестве достоинства книги отмечает, что автору удалось в соответствии с принципом «все действительное разумно» показать неизбежность идеологии Путина в России. А оппозиционная «Новая Газета» в статье под заголовком «Россией управляют гегелевские персонажи»[4] обрушивается на режим Путина, стремящийся по принципу «все действительное разумно» законсервировать страну в состоянии псевдодемократии. Со сходным критическим пафосом другой, на этот раз, консервативный публицист обличает нравы постсоветской России: «‚Все действительное разумно' — вот лозунг рынка по-чубайсовски; о законе никто не вспоминал.

[4] Новая Газета. № 16. 6 Марта 2006.

Каждый деградировал, как мог — свободно и без стеснения»[5]. А авторы некролога историку Михаилу Гефтеру направляют ту же формулу против советского режима, подчеркивая, что Гефтер всю жизнь отвергал «подлог мыслей и самоумерщвление души, на которую толкала ‚разумная действительность'»[6].

Не менее любопытным является и то обстоятельство, что этот тезис проникает и в художественную литературу и даже поэзию, причем встречается он не только в эпических произведениях, как, например, в романе Василия Гроссмана «Все течет», но и в фантастике братьев Стругацких и даже в детективных романах Юлиана Семенова.

При этом характерно, что фраза Гегеля передается во всех этих источниках в искаженной формулировке, которая встречается в работе Фридриха Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1888). У Энгельса эта фраза передана так: «все действительное разумно и все разумное действительно» («Alles was wirklich ist, ist vernünftig, und alles was vernünftig ist, ist wirklich»)[7], тогда как у Гегеля она звучит иначе: «что разумно, то действительно и что действительно, то разумно» («was vernünftig ist, ist wirklich und was wirklich ist, ist vernünftig»). Правда, в защиту Энгельса можно сказать, что задолго до его работы формула «все действительное разумно» уже была в употреблении, и встречается, например, в более ранней книге Бакунина «Государственность и анархия» (1873)[8], а еще раньше в мемуарах Герцена «Былое и думы» (1854-1869), и вообще, видимо, распростра-

[5] Спецназ России. № 6 (105). Июнь 2005 года.

[6] Московские Новости. № 13. 19–26 февраля 1995.

[7] *Friedrich Engels*. Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie // Karl Marx, Friedrich Engels. Werke. Bd. 21. Berlin, 1956 ff. S. 266.

[8] *М. А. Бакунин*. Философия — социология — политика. М., 1989. С. 432.

нилось в левогегельянской среде не без влияния русских дискуссий.[9]

Акцент на разумности «всего действительного» — это как раз тот мотив, что вносит в Гегеля интерпретация Бакунина, подхваченная Белинским, Герценом и другими русскими гегельянцами, включая молодого П. Л. Лаврова, а затем продолженная Г. В. Плехановым в марксистском духе и завершенная в трудах советских марксистов. Действительное, согласно этой интерпретации, разумно уже в силу того, что оно необходимо. Здесь т. о. не идет речь о действительности разума, но об оправдании действительности в ее необходимом, а, следовательно, и разумном развитии. Или как передает этот тезис М. Е. Салтыков-Щедрин в очерке «Дворянская хандра»: «На общественном рынке пользуется неограниченным кредитом целая философская система, которая прямо утверждает, *что все существующее* уже по тому одному *разумно* и законно, что существует...»[10]

Невозможно даже перечислить, по причине огромного их количества, все встречающиеся в истории русской мысли отсылки к мыслительной фигуре «примирения с действительностью», возникшей в трудах Бакунина

[9] К более ранним случаям употребления этой неточной формулы относится анонимная рецензия в Allgemeine Literatur-Zeitung (№ 213. November 1830. S. 424), опубликованная еще при жизни Гегеля. Ср. также статью Бернарда Больцано, написанную около 1835 г. и опубликованную посмертно: *B. Bolzano*. Ueber Hegel's berühmten Spruch: Alles Wirkliche ist vernünftig und alles Vernünftige ist wirklich // *ders*. Drei philosophische Abhandlungen. Leipzig 1851 (републиковано в: *B. Bolzano*. Gesamtausgabe. Reihe II. Band 12. Dritter Teil. Stuttgart / Bad Cannstatt 1978. S. 45–60).

[10] Ср. использование формулы для выражения безнравственного характера человека у К. Леонтьева: «Он изучал Гегеля и Лейбница, и не стесняясь, при неопытной девушке говорит, что все действительное разумно и что зло есть необходимый элемент прекрасного». (*К. Леонтьев*. В своем краю // Отечественные Записки. Т. 155. 1864. С. 75).

и Белинского из неверной интерпретации Гегеля. Тот факт, что эта фигура «примирения с действительностью» является, чуть ли не самой изученной в истории русской мысли, и что она постоянно была в фокусе интереса участников и исследователей этой истории, начиная с Герцена и Чернышевского, может служить косвенным свидетельством того, что в ней выразилась некая весьма существенная для русской философии интеллектуальная установка. Нет необходимости в очередной раз повторять здесь стандартные аргументы в защиту Гегеля, доказывающие, что «действительность» у Гегеля вовсе не равна всему «фактически существующему», и что, поэтому, «разумность действительности» вовсе не означает оправдания всего существующего в реальности. Тем более что все существенное по этому поводу уже было сказано Чижевским, Шпетом[11] и другими историками русской мысли, да, впрочем, было с самого начала известно и самим участникам этой истории, о чем свидетельствуют конспекты Бакуниным гегелевской «Энциклопедии философских наук»[12] и переписка Н. В. Станкевича.

Чтобы обнаружить смысловую связь семантики понятия «личность» с историей тезиса о разумности действительного нужно поставить вопрос: *Каковы были теоретические мотивы, побудившие Гегеля сформулировать этот тезис именно в предисловии к «Философии права»*? Говоря о том, что «разумное действительно», Гегель имел в виду правовую и политическую реальность современных обществ, в которых правовая свобода личности из абстрактного пожелания и нормативного требования превращается в институциональную реальность правового

[11] *Г. Г. Шпет*. К вопросу о «гегельянстве» Белинского // Вопросы философии. 1991. № 7. С. 115–176.

[12] Ср.: *А. А. Корнилов*. Молодые годы Михаила Бакунина. Из истории русского романтизма. М., 1915. С. 696 сл. (Приложение IV. Один из конспектов М. А. Бакунина).

государства. Согласно Гегелю, «право» как «наличное бытие свободы»[13] становится в обществах после Французской революции неустранимым основанием государственного устройства и реальным масштабом оценки политических систем. Иными словами, всякая настоящая и будущая политическая система может называться государством в современном смысле лишь в той мере, в какой она реализует в своем существовании принцип универсальной правовой свободы личности. Можно сказать, что история прошла определенную точку невозвращения, после которой политические институты, не основанные на праве, вообще не могут быть приняты в рассмотрение в качестве действительных. Именно поэтому Гегель начинает свой тезис с утверждения, что разумное, т. е. универсальная свобода человека и самосознание этой свободы, стало *действенным* фактором политической практики или «действительным», а не наоборот, как этот тезис звучит в формулировке Бакунина (и Энгельса).[14]

Понятие «лица» и «личности» (Гегель использует оба термина Person и Persönlichkeit в основном как синонимы) является, таким образом, центром все философской конструкции «разумного права», демонстрирующей разумность и действительность правового государства. Основные признаки этого понятия, сформулированные в «Философии права» Гегеля, подводят итог развитию естественно-правовых и этических концепций Нового времени. К таким признакам относится универсальный статус правового «лица», признаваемый за каждым

[13] *G. W. F. Hegel*. Grundlinien der Philosophie des Rechts. §29.
[14] Русское слово «действительность» значительно точнее передает смысл гегелевского понятия «Wirklichkeit» как одновременно «действенности» и «реальности», нежели принятые в романских языках дериваты латинской «realitas», ср. realité. По поводу проблематики перевода этого термина ср.: *G. Baptist*. „Wirklichkeit“. Zur Übersetzungsproblematik in den romanischen Sprachen // Hegel-Studien. 34 (1999). S. 85–98.

человеческим индивидом как носителем неотъемлемых личностных прав и человеческого достоинства. В соответствии с этим статусом основной принцип права в интерпретации Гегеля гласит — «*Будь лицом и уважай других в качестве лиц*»[15].

Нормативный статус правового лица связан с другим признаком «личности», определяемым как «самосознание» разумного существа, т. е. как его способность осознавать себя не как конкретного индивида здесь и теперь, но как субъекта, преодолевающего ограниченность конкретных отношений и свободного от этих ограничений. Сознание себя как субъекта своих свободных поступков является также основанием ответственности за поступки, выраженной в принципе правового и морального вменения. Именно принцип самосознания, а не представление о некой духовной субстанции, составляет, согласно общему убеждению всего немецкого идеализма, основание, формирующее единство и всеобщность разумного субъекта. Техническим термином для обозначения такого модуса обращенного на себя сознания, обеспечивающего возможность знания о себе, служит у Гегеля «рефлексия». Наконец, к основным признакам понятия «лицо» относится и «свобода», т. е. способность реализации самосознательной воли, а как следствие этой реализации — необходимость «собственности» как воплощения свободы в действительном мире.

Суммируя все эти определения, — нормативный статус «лица», принцип самосознания и сознание свободы — можно сказать, что Гегель подводит итог дискурса персональности в европейской философии Нового времени, в котором семантика понятия «persona» (Person) ориентируется на представление об *автономии*, как всеобщем свойстве человека быть субъектом своих поступков.

[15] «*Sei eine Person und respektiere die anderen als Personen*» (*G. W. F. Hegel*. Grundlinien der Philosophie des Rechts. §36).

Причем в этом дискурсе в рассмотрение принимается не отдельный индивид как таковой, но человек как «разумное существо» или «субъект свободы».

Вывод о том, что в тезисе о действительности разумного Гегель сделал акцент именно на понимании государства как институционализированной свободы правового лица, подтверждают также и суждения ближайшего ученика Гегеля — Эдуарда Ганса, профессора юриспруденции в Берлине и редактора второго издания гегелевской «Философии права» в рамках посмертного собрания сочинений философа. На юридическом факультете Ганс неоднократно читал курс лекций «Философия и всеобщая история права», содержание которого он согласовывал с Гегелем. И как раз в этом курсе лекций Ганс развивает идею «правовой личности» как основной принцип гегелевской теории государства. « [Теория] естественного право начинается с лица как субъекта прав, т. е. того, кто способен обладать правами. (...) Право и лицо невозможно мыслить раздельно. (...) Лицо — это само право как субъект. Лицо — основа всего. Без него нет ни права, ни семьи, ни государства, ни истории. Все эти великие сооружения основаны на личности»[16], — таковы основные тезисы философии права и государства, которые Ганс излагает в согласии с Гегелем.

В дополнение к этому взгляду на гегелевское понимание государства, заявленное в тезисе о разумной действительности, можно подчеркнуть, что даже критики гегелевской философии, к которым восходит осуждение Гегеля как консервативного прусского философа, вовсе не оспаривают это определение государства как реализованной

[16] «Das Naturrecht [fängt] mit der Person an, als demjenigen, das fähig ist, Rechte zu empfangen. (...) Recht unhd Person [lassen] sich gar nicht getrennt denken. Die Person ist die Grundlage von allem. Ohne sie kein Recht, keine Familie, kein Staat, keine Geschichte. All die großen Gebäude sind auf die Persönlichkeit gegründet» (*E. Gans.* Naturrecht und Universalgeschichte. Tübingen 2005. S. 78f.).

свободы личности. Суть их упреков в адрес Гегеля состоит в том, что он якобы отождествил это определение с фактическим прусским государством.[17]

Если мы от анализа гегелевских понятий персональности перейдем к русской дискуссии о «разумной действительности», то нужно признать, что здесь мы не находим ровным счетом ничего из семантического состава понятий немецкого идеализма. Но при этом само понятие «личности», складывающееся в дискуссии как перевод гегелевских терминов «Person» и «Persönlichkeit», является здесь центральной темой обсуждения. Какие же семантические признаки содержит тогда это понятие, выдвигающееся в последующие почти два столетия в ранг одного из ключевых понятий русской философской дискуссии?

Для ответа на этот вопрос нужно упомянуть, что в европейской культуре начала XIX века параллельно семантике «автономного субъекта» складывается под влиянием монадологии Лейбница и, особенно, немецкого романтизма другой дискурс персональности, сфокусированный в понятии «индивидуальности». Центральный мотив в ней составляет идея независимости и неповторимого своеобразия творческого индивидуума. *Личность* в этом дискурсе — тот, кто непохож на других, кто создает себя актом творческого самоопределения и различия, достигая тем самым подлинно индивидуальной жизни. Личность здесь — не общее свойство разумной природы человека, равное для всех, и не структурная характеристика самосознания, а неповторимое отличие одного человека от других. Она в принципе не доступна никакому обобщению и подведению под общую норму. Она в тенденции не доступна и никакой «реализации» или адекватной объективации, о чем подробно рассуждает романтическая эстетика, постоянно подчеркивающая несоразмерность творения его творцу.

[17] Ср.: *Р. Гайм*. Гегель и его время. СПб., 2006 (гл. 15). (*Rudolf Haym*. Hegel und seine Zeit. 1857).

Если сравнить более подробно две эти семантики — автономии и индивидуальности, то обращает на себя внимание различие тех бинарных оппозиций, которыми в них характеризуется личность. В семантике «автономии» противоположностью личности выступает *вещь*, т. е. все виды реальности, которым не присуще начало субъектности. Напротив, в модели «индивидуальности» противоположностью личности является *безличность*, т. е. состояние или среда, у которой отсутствует различие. Ей не свойственны признаки творческой активности, и в силу этого она, выступая под разными наименованиями — общество, толпа, масса — враждебна *личности*. Характерно, что в этой связи «личность — безличность» отношение может быть и обратным. Иначе говоря, без труда мыслимы дискурсивные позиции, с которых своеобразие и неповторимость приписывается именно таким коллективным целостностям, по отношению к которым индивид выступает как абстрактный, несамостоятельный и мешающий фактор.

Если теперь вернуться к вопросу о семантических признаках понятия «личность» в русских дебатах по поводу тезиса о «разумности действительного», то можно констатировать, что эти признаки задаются целиком в рамках семантики индивидуальности со всей ее внутренней диалектикой обостренного персонализма и столь же радикального антиперсонализма. Тогда как у Гегеля семантика индивидуального составляет подчиненный элемент дискурсивного поля персональности, получая категориальное развитие в эстетике и философии истории, а доминирующим представлением о личности (лице) остается автономия, то в русском гегельянстве происходит перестановка акцентов, в результате которой на первый план выходит представление об индивидуальности, вытесняющее всякое понятие об автономном субъекте.

Тем самым и тезис о разумности действительного приобретает совершенно иные семантические аспекты. В период так называемого «примирения с действительностью»

Бакунина и Белинского личность понималась как то, что должно быть преодолено в созерцании необходимого хода вещей. В отличие от Гегеля, видевшего разумность в том, что автономный субъект сознает себя реализованным в действительности общественных институтов, у русских гегельянцев личность и действительность выступают как непримиримые противоположности, в силу чего утверждение действительности совпадает с отрицанием личности. Бакунин, к примеру, иронизирует по поводу отвлеченного философа «не знает [он], бедный, что действительный мир выше его жалкой и бессильной индивидуальности»[18]. А Белинский в период своего «примирения» восклицает: «Чтоб быть действительным человеком, а не призраком, он должен быть частным выражением общего, или конечным проявлением бесконечного. Вследствие этого он должен отрешиться от своей субъективной личности, признав ее ложью и призраком, должен смириться перед мировым, общим, признав только его истиною и действительностию»[19]. Причем, эта истина и действительность мыслилась им воплощенной также в индивидуализированной тотальности — в образе царской власти, которая «всегда таинственно сливалась с волею провидения — с разумною действительностью, мудро угадывая потребности государства, сокрытые в нем [народе], без ведома его самого, и приводя их в сознание»[20].

При этом не существенно, что Бакунин предлагает примириться под руководством Гете и Гегеля с «прекрасною русскою действительностью»[21], тогда как для Белинского

[18] *М. А. Бакунин*. «Гимназические речи» Гегеля. С. 167.

[19] *В. Г. Белинский*. Очерки бородинского сражения. (Воспоминания о 1812 годе) // В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений в 13-ти томах. Т. 3. М., 1953. С. 338 сл.

[20] *В. Г. Белинский*. Бородинская годовщина. В. Жуковского // В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений в 13-ти томах. Т. 3. М., 1953. С. 247

[21] *М. А. Бакунин*. «Гимназические речи» Гегеля. С. 177 сл.

примирение приобретает драматические черты, поскольку «*действительность*» видится ему как «чудовище, вооруженное железными когтями и железными челюстями. <…> Чтобы освободиться от нее и, вместо ужасного чудовища, увидеть в ней источник блаженства, для этого одно средство — сознать ее»[22]. Общим условием примирения с действительностью, однако, и здесь и там оказывается преодоление личности. В этом отношении позиция Белинского и Бакунина, между прочим, сродни также и тезису славянофила К. С. Аксакова: «Личность дана человеку с тем, чтоб он сознательно и свободно победил ее в себе и нашел для нее центр не в ней самой, а в Боге»[23]. Уже Герцен иронически замечал по поводу такого понимания личности в контексте гегелевской формулы, что для защитников этой интерпретации «личность — дурная привычка, от которой пора отстать; они проповедовали примирение со всей темной стороной современной жизни, называя все случайное, ежедневное, отжившее, словом, все, что ни встретится на улице, *действительным* и, следственно, имеющим право на признание»[24].

Напротив, там, где «личность» получает концептуальный приоритет в философских построениях, там она выступает в жесткой оппозиции ко всеобщему и разумному. Утверждение личности отрицает действительность социальных институтов. Подобный поворот в интерпретации гегелевской формулы был осуществлен тем же Бакуниным, который, переселившись в Берлин, принял активное участие в левогегельянском направлении, способствуя его

[22] *В. Г. Белинский*. Письмо М. А. Бакунину (от 10 сентября 1838 г.) // В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений в 13-ти томах. Т. 11. С. 288.

[23] *К. С. Аксаков*. О современном человеке // К. С. Аксаков. Эстетика и литературная критика. М., 1995. С. 435.

[24] *А. И. Герцен*. Дилетантизм в науке // А. И. Герцен. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1985. С. 142.

революционной радикализации.[25] Его статья «Реакция в Германии», опубликованная в 1842 г. в «Немецких ежегодниках» А. Руге, последовательно развертывает этот ход рассуждения: Если существующее необходимо и действительно, то и отрицание его во имя свободы столь же действительно и необходимо. С помощью весьма своевольной интерпретации гегелевской логики Бакунин делает вывод, что в рамках отношения положительного и отрицательного отрицание обладает даже большей действительностью, поскольку само положительно существующее существует лишь постольку, поскольку несет в себе свое отрицание. Следовательно, революционное отрицание имеет перевес действительности, или как заявляет Бакунин: «Отрицательное, как определяющее жизнь самого положительного, содержит в себе одном цельность противоположения, а потому является наделенным абсолютным правом»[26].

Столь же радикально разрыв с гегелевской философией и апологией русской действительностью происходит, как известно, и у Белинского. Причем основным мотивом такого разрыва в еще большей степени, чем у Бакунина, оказывается идея личности как неповторимой индивидуальности. Всеобщее для Белинского отныне, «это — палач человеческой индивидуальности»[27]; и, напротив, «человеческая личность» — «выше истории, выше общества, выше человечества»[28].

[25] Ср.: *Michael Wolff*. Hegel im vorrevolutionären Russland // Oskar Negt (Hrsg.). Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels. Frankfurt a. M. 1970. S. 170–186.

[26] *М. А. Бакунин*. Реакция в Германии // М. А. Бакунин. Избранные философские сочинения и письма. М., 1987. С. 207–226.

[27] *В. Г. Белинский*. Письмо Боткину 12 августа 1840 // В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений в 13-ти томах. Т. 11. С. 539.

[28] *В. Г. Белинский*. Письмо В. П. Боткину 1 марта 1841 г. // В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений в 13-ти томах. Т. 11. С. 556.

Но даже и там, где, как у Герцена, личность и ее «одействорение» оказываются самой подлинной действительностью, это отождествление личности и действительности имеет своей семантической основой представление о личности как неповторимой индивидуальности, преодолевающей всеобщее и разумное.

Обобщая это наблюдение по поводу споров о «разумной действительности», можно высказать предположение, что доминирующей тенденцией дискурса персональности в истории русской мысли является именно семантика индивидуальности, а не автономии. В этом дискурсе нет представления о личности как универсальном свойстве автономного субъекта, а есть лишь представление о конкретной и неповторимой индивидуальности. В XIX веке эта дискурсивная формация обнаруживается в равной степени у западников и славянофилов, у социалистов и консерваторов. В так называемой «религиозной философии» начала XX века она является столь же распространенной, как и в советском марксизме. В литературных, эстетических и философских дискуссиях понятие личности появляется в бесчисленных комбинациях с творчеством, культурой, индивидуальностью. Личность требуют «развивать», «сформировать», «воспитывать», «найти в себе» и проч. Девиз «личностью становятся», который является прямо-таки системообразующим для советской психологии и философии периода оттепели, также имеет своим истоком и основанием философский дискурс индивидуальности, сложившийся со времен Белинского и укрепившийся в философских дискуссиях начала XX века. Уместно напомнить, что и словосочетание «культ личности», как раз в значении «культа индивидуальной неповторимости» возникло на рубеже XIX–XX веков.[29]

[29] См. об этом: *Д. М. Фельдман*. Терминология власти. Советские политические термины в историко-культурном контексте. М., 2006. С. 23–35. Ср. например, комментарий публициста С. Лурье

Причем здесь семантика личности приобретает уже отчетливый революционный смысл, становясь основой идеологического и политического противостояния государству. Поэт-символист Николай Минский развивает это противостояние в целую философию русской истории, когда в статьях для анархистского журнала «Перевал» разъясняет, что «в Европе государство являлось функцией личности: величина и сила государства находились в зависимости от количества жителей и их индивидуальной мощи. В России, наоборот, государство являлось врагом и отрицанием личности»[30]. Этим объясняется, по мнению Минского, как «универсальный» характер русской революции — «не одно сословие борется с другим из-за власти, как это было во Франции, но все сословия борятся с властью во имя прав личности», так и ее «безусловный» характер: «Россия не требует у старого режима ни реформ, ни преобразований, ни свобод, а жаждет свободы от этого режима. Только тогда, когда и с отдельной личности, и с народностей, входящих в состав России, будет снята мертвая рука нашей прежней государственности, — только тогда будет достигнута отрицательная, разрушительная цель русской революции»[31].

Здесь можно наблюдать характерную корреляцию, что всякий раз утверждение высшей ценности личности попадает в резкое противоречие с понятиями «разумной действительности», ассоциируемой с деспотическим государством, не оставляющим возможностей для реализации личности. Об этом красноречиво свидетельствует не только борьба с универсальным разумом во имя живой

(1909) к сборнику «Вехи»: «Культ личности, независимой от форм политического и общественного быта, обращение сознания внутрь, укрепление расшатанных связей между сознанием и волею — неотложнейшая задача настоящего момента» (*С. Лурье*. О сборнике «Вехи» // Вехи: pro et contra. Антология. СПб., 1998. С. 287).

[30] *Н. Минский*. Идея русской революции // Перевал. 1906. № 1. С. 16.

[31] Там же. С. 22–23.

индивидуальности в философии Льва Шестова, но и, например, столь же резкий афоризм философа-диссидента Григория Померанца — «все действительное безумно»[32].

Эта корреляция уже на уровне семантики блокирует возможность артикуляции осмысленной связи индивида с политическими институтами, обрекая личность на пребывание в ситуации перманентного «чрезвычайного положения». Государство и общественные институты в целом как воплощение и реализация всеобщего могут выступать по отношению к личности, определяющей себя как неповторимую индивидуальность, лишь как механизмы подавления, подчиняющие личность общей норме. Причем этот институт подавления выступает в данной корреляции не столько как анонимный политический механизм, подобный кафкианской власти безличного закона, сколько как персонифицированный субъект, противостоящей со всей своей властью существованию «живой личности».

Вместе с тем и сама личность не может допустить для себя подчинения общей социальной норме, поскольку тем самым уничтожается ее индивидуальная идентичность: «личность» и «всеобщее» являются антиподами на семантическом уровне. В свете данной семантической оппозиции русской интеллектуальной истории можно объяснить многочисленные попытки создать различные версии «этики индивидуальности», исходя не из идеи универсального нравственного закона, а из индивидуального поступка конкретной личности. Они открываются ницшеанским тезисом Герцена — «действительно свободный человек *создает* свою нравственность»[33], и продолжаются в XX столетии в этических концепциях Н. А. Бердяева[34],

[32] *Г. С. Померанц*. Духовность как возвращение в свое «Я» // Дайджест «Социум». М., 1991. № 4. С. 68–71.

[33] *А. И. Герцен*. С того берега // А. И. Герцен. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1985. С. 106.

[34] *Н. А. Бердяев*. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931.

в «этике поступка» М. Бахтина[35] или в «этике индивидуальности» Дмитрия Чижевского[36]. С помощью этой же семантической оппозиции личности и «разумной действительности» может быть объяснен и особенный интерес в истории русской мысли к тем европейским философам, чьи концепции рефлектируют сходную семантику персональности, сфокусированную в понятиях чрезвычайного положения, индивидуального решения и неповторимой личности, — к М. Штирнеру, Ф. Ницше и С. Кьеркегору в начале XX в., к Ж.-П. Сартру и А. Камю — в середине века, и, наконец, к К. Шмитту — в последние годы.

Напротив, в тех случаях, когда «действительность» наделяется высшим разумным смыслом, как в сочинениях Плеханова, отстаивающих правоту Белинского в его «примирении с действительностью»[37], в философии Густава Шпета или Семена Франка, там отношение переворачивается. Там универсальное целое, будь то государство, история или Богочеловечество, приобретает статус подлинной действительности, тогда как индивидуальная личность оказывается его производной, имеющей лишь иллюзорное существование. Или, как в этой связи выразился еще один поклонник гегелевской формулы в ее

[35] Ср. «Долженствование впервые возможно там, где есть признание факта бытия единственной личности изнутри ее, где этот факт становится ответственным центром, там, где я принимаю ответственность за свою единственность, за свое бытие» (*М. М. Бахтин*. К философии поступка // М. М. Бахтин. Собрание сочинений. Т. 1. М., 2003. С. 40).

[36] См.: *Д. И. Чижевский*. Проблема формальной этики // Исследования по истории русской мысли. 7. Ежегодник за 2004/2005 год. М., 2007. С. 188–193. (Речь идет о неопубликованной диссертации Чижевского «К критике формализма в этике» 1920-х гг., фрагменты которой сохранились в его архиве).

[37] Ср.: *Г. В. Плеханов*. Белинский и «разумная действительность» // Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения. Т. 4. М., 1958. С. 417–467.

марксистской интерпретации, Мих. Лифшиц — «в нашей личности есть *пятая колонна* объективного мира»[38].

То обстоятельство, что в русской интеллектуальной истории тезис о разумности действительного предстает, вопреки замыслу Гегеля, в виде дилеммы «личность *или* общественные институты», свидетельствует о фундаментальной семантической трансформации основных понятий политической философии, происходящей в процессе их перевода в язык русской философской дискуссии. Можно утверждать, что история этих понятий оказывается, таким образом, «индикатором» структур политического сознания, формирующегося в России в эпоху модернизации, и форм их концептуального выражения в языке философии. Вместе с тем, эти понятия оказываются еще и «факторами» культурного опыта, снова и снова структурирующими политическое сознание на основе интеллектуальной матрицы — «люди *или* учреждения».

[38] *Мих. Лифшиц*. Лукач // Вопросы философии. 2002. № 12. С. 114.

**Хайнер Швенке**

# Теория познания как основа онтологии.
## Новый взгляд на философию Густава Тейхмюллера[1]

Философ Густав Тейхмюллер (1832–1888) с 1871 г. вплоть до своей безвременной кончины преподавал в российском университете в Дерпте (Тарту). Один из самых эрудированных и интересных философов своего поколения, он сыграл важную роль в германо-российских культурных контактах. Тем не мнее, философия его до сих пор мало исследована. В центре немногочисленных работ хорошего уровня, посвященных Тейхмюллеру, как правило, находится его *персоналистическая онтология*[2]. Её фундаменту, разработанной Тейхмюллером *теории познания*, до сих пор уделялось мало внимания. Эволюция его философии также еще не была рассмотрена в достаточной мере[3].

[1] Данная статья основана на моей книге «Zurück zur Wirklichkeit. Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller» (Schwenke 2006).

[2] Лучшей работой по онтологии Тейхмюллера является Vaska 1964; см. также: Schabad 1940; Szyłkarski 1940b; Sandmayer 1944; Стродс 1984.

[3] Работы Szyłkarski 1938 и 1940a, хотя и освещают философское развитие Тейхмюллера, носят весьма общий характер.

## Историко-философские исследования как подступы к собственной философии

Тейхмюллер родился в Брауншвейге, философию изучал главным образом у одного из ведущих в тогдашней Германии университетских профессоров — Адольфа Тренделенбурга (1802–1872) в Берлине[4]. В студенческие годы он одно время поддерживал тесные дружеские отношения с Вильгельмом Дильтеем (1833–1911)[5]. Помимо философии он изучал и множество других дисциплин, приобретя таким образом исключительно обширные познания. Один американский писатель во время пеших прогулок по швейцарским Альпам случайно повстречал молодого Тейхмюллера и записал в своих путевых заметках, что познакомился с самым образованным молодым человеком из тех, кого он когда-либо видел. Лишь немногие старики знают хотя бы половину из того, что знает он, отметил американец[6]. Хотя Тейхмюллер с самого начала стремился к разработке собственной философии, он более 20 лет почти исключительно занимался историко-философскими исследованиями. Он хотел *прежде всего постичь корни существующих философских систем*, чтобы не попасть *со своей собственной философией по неведению в ту или иную старую колею*[7]. В ходе таких исторических штудий

[4] Часто Тейхмюллера неверно относили к ученикам и эпигонам Рудольфа Германа Лотце (1817–1881). См. об этом: Schwenke 2006, 117f. и 223f., а также Szylkarski 1940c, 358–379.

[5] См. по этому поводу: Szylkarski 1940c, 385–412. В 1854 г. Тейхмюллера отдалился от Дильтея, потому что у того якобы было «слишком мало внутренней любви к истине» (Teichmüller Nachlass, B 712, in Schwenke 2006, 34f.), но вплоть до 1880-х годов состоял с ним в переписке.

[6] Prime 1860, 109. По поводу отождествления «Генриха» у Прайма с Тейхмюллером см.: Schwenke 2006, 21–25.

[7] Metaphysik S. XX ff; Studien, S. III; Neue Studien III, S. VIII.

он стремился глубоко проникать в предмет и стал пионером истории философских понятий[8]. Его тезисы по древнегреческой философии отличались неортодоксальностью были оспорены и прежде всего в Германии[9]. Лишь значительно позднее, в возрасте пятидесяти лет и лишь за шесть лет до смерти, он опубликовал свой первый систематический труд, претендующий на научный характер. Но завершить создание своей собственной философии он не смог: внезапно открывшийся рак желудка в марте 1888 г. оторвал его от научной работы и через несколько недель свел его в могилу. Важнейший систематический труд Тейхмюллера, не вполне законченное «Новое обоснование психологии и логики» (Neue Grundlegung der Psychologie und Logik), вышел из печати через год после его кончины.

[8] Особенно в его «Studien zur Geschichte der Begriffe» (1874) и в «Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe I–III» (1876–1879). См. по этому поводу: *HWPh I*, 802ff. К важным историко-философским работам Тейхмюллера относятся также «Аристотелевские исследования» («Aristotelische Forschungen I–III», 1867–1973) и «Литературные распри» («Literarische Fehden I–II», 1881 и. 1884).

[9] Против Тейхмюллера выступил влиятельный ученый Эдуард Целлер (1814–1908) (Zeller 1875, 703ff.; 1883, 132f.), напротив, весьма положительными были отзывы Поля Таннери (1843–1904) в многочисленных статьях в *Revue philosophique de la France et de l'étranger* [10 (1880) 517–530, 672–673; 11 (1881) 282–299; 12 (1881) 151–168, 615–636; 13 (1882) 92–95, 500–529, 618–636; 15 (1883) 292–308, 621–642; 20 (1885) 183–193]. Гипотеза Тейхмюллера о происхождении гераклитовского учения о богах из мира древнеегипетских идей (Neue Studien II, 103–252) была сразу же одобрительно встречена египтологами (Stadnikov 2007). Специально для этих исследований Тейхмюллер изучил язык древнеегипетских иероглифов у знаменитого египтолога Генриха Бругша (1827–1904), чтобы иметь возможность читать древнеегипетские тексты в оригинале.

## Формирование философии Тейхмюллера

### *Лейтмотив*

Философский лейтмотив Тейхмюллера — *реальность и бессмертие личности*. В молодости (ему исполнился только 21 год) он написал трактат, посвященный платоновскому учению о бессмертии, который через двадцать лет опубликовал в слегка измененной форме[10]. В 1862 г. его первая жена умерла во время родов в возрасте 19 лет, и тогда философская полемика со смертью также приобрела для него большое личное значение. В 1874 г. вышла его написанная популярным языком, но по теоретическому содержанию вполне серьезная работа «О бессмертии души» («Über die Unsterblichkeit der Seele»)[11].

### *Монадологический панпсихизм и ирреальность материального мира*

Несмотря на свое пристрастие к Платону, Тейхмюллер, видимо, уже в студенческие годы понял, что такая индивидуальная субстанция, как личность, — а тем более личное бессмертие — не находит места в научном платонизме[12]. Утверждение о личном бессмертии у Платона Тейхмюллер относит к области метафоры и мифа, чтобы избежать противоречия в научной философии Платона[13]. В противовес платоновской онтологии Тейхмюллер, опираясь на Лейбница, выдвигает в «Бессмертии» «Unsterblichkeit» *монадологический панпсихизм*. Реальный

[10] Studien 105–222. См. об этом: Fehden II, 135.

[11] Более развернутые статьи на тему бессмертия содержатся кроме того в: Aristotelische Forschungen III, 125–161; Studien 339–378; Platonische Frage; Fehden II, 135–178.

[12] См., например: Aristotelische Forschungen III, 154, Anm. и 145; Unsterblichkeit1 12; 52f., 161; Selbstanzeige *1874*, 1160f.; Studien 110–161; Die Platonische Frage 1–89.

[13] См., например: Aristotelische Forschungen III, 154, Anm.; Unsterblichkeit1 12; Studien 161–181; Platonische Frage 90–104.

мир, пишет он, состоит из наделенных психикой индивидов. *Материального мира не существует*. Чувственные явления проистекают только из действий одного одушевленного существа на другое. Веру в реальный материальный мир Тейхмюллер объясняет проекцией наших чувственных представлений. «Посредством инстинктивного умозаключения мы переносим наши представления наружу и воображаем, что видели, ощущали или слышали сами материальные вещи»[14]. Эта теория проекции, весьма вероятно, возникла под влиянием физиолога Йоханнеса Мюллера (1801–1858), у которого Тейхмюллер учился[15]. И все же вплоть до 1880-х годов он остается платоником, веря не только в существование индивидуальных субстанций, но и в действительность платоновских идей. Последние же, по его мнению, не отделены от мира, но присутствуют в вещах, что Тейхмюллер описывает введенным им понятием *парусии идеи*[16].

*Перспективизм*

Занимаясь главным образом историко-философскими исследованиями, Тейхмюллер продолжает развивать свою собственную философию в написанной по случаю работе «Дарвинизм и философия» («Darwinismus und Philosophie», 1877). Если в «Бессмертии» ключевым термином для объяснения иллюзии материального мира была проекция, то в «Дарвинизме» эту роль выполняет *перспектива*. Здесь уже появляется его перспективизм, подхваченный и радикализированный позднее Фридрихом Ницше (1844–1900)[17]. Базовые категории материального мира, время и пространство, следует объяснять, как утверждает

14 Unsterblichkeit1 65–67.

15 См. указание Тейхмюллера на «новую физиологическую оптику» в: Unsterblichkeit1 65.

16 Aristotelische Forschungen III; Selbstanzeige 1872, 2049f.; Platonische Frage, S. V; Kategorienlehre 90 и 105.

17 См. ниже прим. 24.

Тейхмюллер, зависимостью от местоположения и возникающей отсюда перспективы человеческих чувств. «До» и «после» наличествуют сами по себе столь же мало, как и «справа» и «слева». Если не задано местоположение, то «человек находится в одно и то же время всюду и не может измерять никакие расстояния, так что время и пространство исчезают»[18]. Человек не в состоянии постигать объективную, существующую вне времени и пространства, действительность посредством органов чувств, связанных с местоположением, но он может познавать ее своим разумом в понятиях[19]. Однако позднее Тейхмюллер усомнится в соотнесенности понятий с действительностью[20].

Через два года Тейхмюллер в другой написанной по конкретному поводу работе «О сущности любви» («Über das Wesen der Liebe») закрепит различение перспективистского и объективного взгляда на мир. Здесь он обращается к этой теме интересует его с практической точки зрения, а именно, для того, чтобы развести любовь и эгоизм. Эгоизм понимает все исходя из собственной позиции, то есть упорствуя в перспективистском подходе к миру. Любовь же, напротив, покидает собственную позицию и руководствуется объективным порядком мира[21].

### *Идеализм также покоится на проекции*

В 1882 г. в свет выходит первый крупный систематический труд Тейхмюллера «Мир действительный и мир

[18] Darwinismus 45.

[19] Darwinismus 47–49. Всякая естественно-научная теория вроде дарвинизма формулирует только законы для череды наших перспективистских образов, но не способна описать действительность, которая представляет собой вневременное целое. Поскольку естествознание соотносится с перспективистским миром, а философия — с миром объективным, между ними возможно мирное сосуществование (Darwinismus 88f.).

[20] См. также: Psychologie 253ff. и 269–275.

[21] Wesen der Liebe 158f. и 246–267.

кажущийся. Новое обоснование метафизики» («Die wirkliche und die scheinbare Welt — Neue Grundlegung der Metaphysik»). Он дает почувствовать, насколько текуче мышление Тейхмюллера. Во второй части этой книги, посвященной кажущемуся миру, философ развертывает намеченный в «Дарвинизме» перспективизм, но в последней главе и в подробном содержательном предисловии снова выходит за его рамки. В «Дарвинизме» Тейхмюллер еще констатировал, что понятия не зависят от местоположения, а значит, носят перспективистский характер. Теперь, напротив, он говорит и о перспективистском понятийном кажущемся мире, в существовании которого стремится уверить идеализм. Наряду с понятием «перспектива» снова появляется понятие «проекция»[22]. Материализм проецирует наружу наши чувственные созерцания, а идеализм — наши всеобщие понятия[23]. Здесь начинается отход Тейхмюллера от реализма (тезиса о действительности платоновских идей), который, однако, будет полностью завершен лишь в «Новом обосновании психологии и логики»[24].

[22] Metaphysik 346ff. и XV–XVIII.

[23] См. прежде всего: Metaphysik 345–350 и XV–XVIII. На S. 238 идеалист (!) еще характеризуется тем, что он «проецирует наружу *образы чувств* [!] и полагает их как реальное», тогда как в написанном в конце работы над книгой предисловии (S. XV) можно прочитать: «Так называемый идеализм (...) проецирует теперь наружу именно наши понятия [!]».

[24] В обширной рукописи из наследия Тейхмюллера «Логика и учение о категориях», изданной в 1940 г. В. Шилкарским («Logik und Kategorienlehre»), которая должна была составить вторую часть «Метафизики» и была написана до «Философии религии», Тейхмюллер еще оперирует понятием «парусии идеи». Тогда он еще придерживался мнения, что мы не только «идеи в суждениях прикладываем к представлениям и явлениям», но что идеи «господствуют также над действительными отношениями существ и потому открывают себя в настоящем в законах физики и химии и в особых законах растений и типов животных и формах

*Тейхмюллер и Ницше*

Перспективизм «Метафизики» был подхвачен Ницше — бывшим коллегой Тейхмюллера по Базельскому университету — и доведен до радикального перспективизма, который уже не знает никакого действительного мира за пределами кажущегося. До переезда в 1871 г. в Дерпт, Тейхмюллер два с половиной года был ординарным профессором философии в Базельском университете. Среди его коллег в Базеле оказался молодой филолог-классик Фридрих Ницше. Они свели знакомство и, при всех различиях во взглядах, весьма ценили друг друга [25]. Когда Тейхмюллер ради существенно более высокого жалованья перебрался в Дерпт[26], Ницше попытался занять освободившееся место главы кафедры, но это ему не удалось, поскольку он не был дипломированным философом. Ницше не цитирует Тейхмюллера в своих работах, однако в них имеются многочисленные намеки на него, что было

общности, характерных для человеческой жизни» (Kategorienlehre 90). Идея есть «сущность самого реального», «поэтому она должна существовать всегда, независимо от того, мыслится она или нет» (ibid. 105). Напротив, в «Психологии» идеи суть еще только идеальное бытие и «сами мысли» (ibid. 271), «суждения или системы координат» (ibid. 272), т. е. чистые конструкции духа.

[25] Тейхмюллер, однако, не был высокого мнения о *философских* опытах Ницше. Он писал Рудольфу Эйкену (1846–1926) 25 января 1874 г.: « [И] все же я с предубеждением отношусь к его [Ницше] философским опытам, поскольку хорошо представляю пределы его дарования и считаю, что этот умный человек будет более продуктивным на ниве филологии, где дух цветет не слишком пышным цветом» (Архив Тейхмюллера B 816, in Schwenke 2006, 258). Высокая оценка Тейхмюллером Ницше как филолога была тогда не очевидной, поскольку в то время его авторитет среди филологов был подорван критикой со стороны Ульриха Виламовица-Мёллендорфа (1848–1931) труда Ницше «Рождение трагедии из духа музыки». На его лекции в Базельском университете слушатели какое-то время практически не ходили.

[26] См. по этому поводу: Schwenke 2006, 46–53.

впервые обнаружено Германом Нолем (1879–1960)[27]. В посмертно изданных записных книжках Ницше есть и прямое упоминание «Метафизики» Тейхмюллера[28]. И сегодня важная роль Тейхмюллера в эволюции перспективизма Ницше считается признанным фактом[29].

### *«Я» как источник понятия бытия и условие временно́го порядка*

Однако первая и самая большая часть «Метафизики» Тейхмюллера посвящена онтологии. Речь идет о понятии бытия. Поскольку для Тейхмюллера все действительное представляет собой психическое, он стремится показать, что понятие бытия мы черпаем не из сферы материального, кажущегося мира, а из сферы психического, а именно из непосредственного знания личности о себе самой, которое Тейхмюллер называет «самосознанием»[30]. Тейхмюллер дифференцирует различные виды бытия. *Идеальное* бытие присуще *содержаниям* мышления[31]. *Деятельность*

[27] Nohl 1913. Намеки на Тейхмюллера встречаются прежде всего в книге «По ту сторону добра и зла» в первом отделе («О предрассудках философов») и в работе «Воля к власти» в первой главе третьей книги («Воля к власти как познание»).
[28] Nietzsche 1999, 644 (Fragment 40 [30] August–September 1885).
[29] См.: Small 1994, 183f.
[30] Metaphysik 73. Начало книги Хайдеггера «Бытие и время» (1927) демонстрирует поразительные параллели к первой главе «Метафизики» Тейхмюллера. Подобно Тейхмюллеру Хайдеггер подчеркивает центральное значение вопроса о понятии бытия и критикует пренебрежение им в философии (см. по этому поводу также: Dickopp 1970, 58f.) Другая параллель с Тейхмюллером связана с хайдеггеровским понятием истины как открытости в труде «Бытие и время» (Heidegger 1927/1979, 219), которое в значительной мере совпадает с объяснением, даваемым Тейхмюллером понятию ¢lhqšj (Neue Studien III, 233f.) См. об этом: Marías 2002.
[31] О трех видах бытия см.: Metaphysik 44–61. Идеальное бытие Тейхмюллера соответствует в значительной степени «третьему царству» Готлоба Фреге (см.: Frege 1918/1986) и «третьему миру»

мышления, напротив, обладает — как и прочие духовно-душевные акты — *реальным* бытием. Тот, кто мыслит, чувствует и волит, обладает *субстанциальным* бытием. «Я» есть *прототип* для нашего понятия *субстанции*[32] и *условие временнОго порядка*[33]. Время, существующее лишь перспективистски, создается «Я»; само «Я» вневременно и вечно[34], а это Тейхмюллер считает философским доказательством неразрушимости и бессмертия души[35].

*Философское содержание религий*

Заключительная глава «Метафизики» отсылает к следующему труду Тейхмюллера — к «Философии религии». Философия, считает Тейхмюллер, не открывает новых истин, она может лишь вносить ясность в то, что «естественное мышление человечества» уже знает и чем обладает в «нечистой форме, как бы в виде руды»[36]. Если говорить не об отдельных ограниченных областях познания, а о целых мировоззрениях, то эта руда философии встречается в религиях. Для Тейхмюллера религии воплощают *естественное мышление человечества*. В некультивированной форме в них содержатся различные виды мировосприятия, которые, однако, являются в основном

Карла Р. Поппера (см.: Popper 1981, 61–78). Поскольку Фреге был учеником Рудольфа Эйкена, бывшего в свою очередь учеником Тейхмюллера, рецепция Тейхмюллера Готлобом Фреге представляется весьма вероятной, в особенности потому, что в названной статье Фреге встречаются две другие важные темы Тейхмюллера: во-первых, что все мысли истинны или ложны (Psychologie 263 и Frege 1918/1986, 33); и, во-вторых, что духовно-душевные процессы связаны с субъектом; при чувствах и представлениях всегда имеется некто, кому они принадлежат (Psychologie 160 и Frege 1918/1986, 47).

[32] Metaphysik 129; Psychologie 171.

[33] Psychologie 169–171.

[34] Metaphysik 204–206; Psychologie 170.

[35] См., например: Religionsphilosophie, S. XXIV f.

[36] Metaphysik 347.

перспективистскими. «Лишь христианство покинуло колею перспективистского миросозерцания [...], выдвинуло на первый план личность, „Я“»[37].

В своем делении религий Тейхмюллер снова возвращается к предисловию к «Метафизике», где он называет проективными не только материалистические, но и идеалистические концепты. В «Философии религии» он относит к проективным лишь те религии, которые принимают материальный мир за действительность, а Бога также толкуют как чувственного или как скрытую, персонифицированную причину видимых процессов. И напротив, идеалистические религии, которые отождествляют Бога с нашими самыми общими понятиями и не оставляют места для субстанциальности личности — как, например, «подлинный брахманизм»[38] — в «Философии религии» не являются проективными[39].

### *Христианство как единственная персоналистическая религия*

Ни одна религия, кроме христианства, не в состоянии адекватно постичь «Я», личность. Однако в «Философии религии» христианство не обсуждается, поскольку книга «становится чересчур объемистой»[40]. Разработать же «Философию христианства» Тейхмюллеру уже не удастся, о чем он пожалеет на смертном ложе[41]. Философию

[37] Metaphysik 348.
[38] Religionsphilosophie 553.
[39] Ср., однако, Religionsphilosophie 321, где Тейхмюллер говорит о «ложном проективном идеализме», и рукопись «Критики нынешней теологии» (Tennmann 1931, 76–80), где он стремится различать проективный и критический пантеизм.
[40] Religionsphilosophie 541.
[41] «Когда я думаю о своих незавершенных работах: «Жизнь Иисуса», «Философия христианства», «Новые обоснования логики и психологии», — мне хочется плакать» (письмо Якобу Озе от 27 апреля 1888 г., Nachlass B 2225, in Schwenke 2006, 61). Изданные в 1931 г.

христианства Тейхмюллер собирался выстраивать на основе радикального различения сознания и познания, которое он со всей ясностью впервые формулирует в пространном, содержательном предисловии к «Философии религии»[42].

*Теория сознания как научный путь к христианству*

«Теория сознания» есть «подлинно научный путь, который ведет к христианству»[43]. Пренебрежение этим различением привело, по словам Тейхмюллера, к тому, что на действительность «Я» не обращали внимания, а вместо этого за подлинную действительность принимали чувственные или абстрактные представления. Существующая философия, указывает Тейхмюллер, делала ошибку, принимая сознание за некий «вид или ступень познания».

Теннманном лекции Тейхмюллера 1886 года о философии христианства не заменяют этого. Они еще не содержат радикального различения сознания и познания, на базе чего Тейхмюллер собирался выстраивать свою философию христианства. Текст, занимающий в печатном виде почти 60 страниц, составлен вдовой Тейхмюллера Линой Тейхмюллер, которая, без сомнения, была весьма образованна и близко знакома с философией мужа. Её текст следует рукописи Тейхмюллера, написанной в тезисной форме. Она превратила эту рукопись в связный текст и дополнила ее, используя студенческие конспекты лекций.

[42] В корпусе текста это различение соблюдается еще не так строго. Термин «сознание Бога» (Gottesbewusstsein) Тейхмюллер употребляет там для обозначения «некоего (...) познавания или мнения о Боге» (Religionsphilosophie 79). Вероятно, Тейхмюллер всецело уяснил себе свое различение сознания и познания лишь когда уже была написана большая часть «Философии религии». В архиве имеется заметка, датированная 13 января 1886 г. (на обороте приглашения на обед с куратором Дерптского университета), в которой Тейхмюллер отделяет сознание от мышления, логической деятельности и познавательной функции. Он пишет, что это отделение «проводится здесь впервые» (Nachlass A I 25, in Schwenke 2006, 193).

[43] Письмо Бернхарду [?] Вайсу от 4 ноября 1886 г. (Nachlass B 3186, in Schwenke 2006, 110).

В результате для нее «реальное и сущность переходят в идеальное бытие»[44]. «Я» превратилось в простое понятие. В «Философии религии» впервые становится вполне отчетливой роль теории познания как основы персонализма Тейхмюллера.

В следующем, последнем труде Тейхмюллера, «Новое обоснование психологии и логики», разрабатывается различение сознания и познания. Книга представляет собой пролегомены для разработки философии христианства, хотя это едва ли заметно[45]. «Психология» содержится в заглавии, поскольку для Тейхмюллера «отделение сознания от познавательной функции» есть вопрос философской психологии[46], правильного определения и разграничения различных психологических способностей[47].

## Различие сознания и познания как ядро философии Тейхмюллера: попытка классификации и объяснения

В вводной части «Психологии»[48], носящей название «Сознание и познание», Тейхмюллер дает исторический обзор, призванный показать новизну его различения[49]. Для него это ключ к «решению первичных вопросов» философии[50]. Оно — ядро его собственной философии.

[44] Religionsphilosophie S. XIII.
[45] См. предисловие Озе: Psychologie S. IV.
[46] Religionsphilosophie S. VII.
[47] Определением и разграничением психологических способностей Тейхмюллер уже занимался в «Сущности любви» (Wesen der Liebe 169f.) и «Философии религии» (Religionsphilosophie 26–67).
[48] Согласно предисловию Озе (Psychologie, S. III), Тейхмюллер собирался еще переработать эту первую часть.
[49] Он упрекает и Лотце в этом смешении сознания и познания (Psychologie 26 f.).
[50] Psychologie 18.

Чтобы понять Тейхмюллера, нужно понять это различение. Но что конкретно понимает Тейхмюллер под познанием и сознанием? И как включить его различение в историю философии? Начнем с рассмотрения той историко-философской ситуации, современной Тейхмюллеру.

*Провал репрезентационизма*

В европейской теории познания долгое время господствовали разные формы *репрезентационной теории познания*. Согласно этой теории, познание предполагает, что представления субъекта соответствуют действительности в *иконическом*[51] или *абстрактном*[52] виде. Теория репрезентации наглядно объясняет истину и заблуждение: истина состоит в точном отображении действительности путем представления (иконическая репрезентация) или в точном соответствии представления и действительности (абстрактная репрезентация). Однако теория репрезентации не объясняет, каким образом происходит *констатация* истины и заблуждения. Если субъект познания не в состоянии непосредственно схватывать действительность и располагает лишь ее репрезентациями, то он никогда не сможет выяснить, походят ли его представления на действительность, соответствуют ли ей, да и вообще, существует ли какая-нибудь действительность за пределами его представлений[53]. В Новое время интерес к этой проблеме постоянно возрастал. Поскольку саму недоступную действительность нельзя было привлечь в качестве

[51] Ср. например, теорию образа («эйдолона») Левкиппа, Демокрита и Эпикура, метафору отпечатка на воске Платона («Теэтет» 191с) и Аристотеля («О душе» 423а 19–21) и метафору зеркала (см., например: *Фрэнсис Бэкон*. Новый органон, афоризм 41). Другие отсылки см. в: HWPh I, 2 и IX, 1379ff..

[52] См., например: Helmholtz 1879, 39; Schlick 1918, 57; HWPh VIII, 793f.; HWPh XII, 213f.

[53] См., например: Montaigne 1580/2007, 595 и 638; Brentano 1930, 133 и 137.

мерила истины, искали признаки представлений, которые гарантировали бы их соотнесенность с действительностью[54]. Но цель этим не достигалась, поскольку установить надежность определенных свойств представлений, взятых в качестве критерия истины, можно было лишь познав уже действительность другими путями. Введение внешних гарантов надежности нашей познавательной способности — таких как Бог[55] или, позднее, эволюционный отбор[56] — не могло не потерпеть крах, поскольку оно уже предполагает надежность нашей познавательной способности.

*Бегство в идеализм*

У чистой теории репрезентации нет шансов пробиться к действительности. Но любопытно, что европейские философы Нового времени были скорее склонны искать выход в идеализме. Они охотнее смирялись с отсутствием доступа к действительности или даже самой

[54] У Декарта ясные и отчетливые представления должны были быть истинными (*Р. Декарт*. Размышления о первой философии. Размышления III и V // *Р. Декарт*. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 29, 56–57), Локк полагал, что представления, возникновения которых в духе нельзя избежать, порождены внешним миром, а потому соответствуют действительным вещам (*J. Locke*, An essay concerning human understanding IV, XI, 5; IV, IV, 4. *Дж. Локк*. Опыт о человеческом разумении. Кн. IV. Гл. XI, 5; Кн. IV. Гл. IV, 4 [Четвертая книга «Опыта» в трехтомном издании сочинений Локка (М., 1985) не опубликована. — *Прим. перев.*]); Лейбниц и Кант видели в необходимой, закономерной связи представлений критерий того, что этим представлениям соответствует нечто в действительности (*Г. В. Лейбниц*. Новые опыты о человеческом разумении... Кн. IV. Гл. II. §14 и Кн. IV. Гл. IV. §4 // *Г. В. Лейбниц*. Сочинения в 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 379 и 399; *И. Кант*. Критика чистого разума. A 176 / B 218; A 196f. / B 241f.).

[55] См.: *Р. Декарт*. Размышления о первой философии. Размышление V.

[56] См.: Vollmer 1994.

действительности, чем пытались дополнить теорию репрезентации непосредственным реализмом, непосредственным познанием действительности без репрезентации. Давид Юм установил, что невозможно познать на опыте нечто, находящееся за пределами собственных представлений[57]. Джордж Беркли упразднил материальную действительность[58], а Иммануил Кант проложил, сам того не желая, путь к полному элиминированию действительности за пределами репрезентаций[59]. Существование вещей в себе как причины явлений (в нашем смысле — репрезентаций) им допускалось[60]. Но это было недопустимо в его собственной системе. Схема причины и следствия может быть, согласно учению Канта, применена только к связи явлений, а не к раскрытию их внешней причины. Неудивительно, что философы в дальнейшем быстро отказались от вещей в себе[61]. Остался лишь мир представлений, а на языке Тейхмюллера — идеальное бытие. Поскольку соотнесённость репрезентаций с действительностью отпала[62], истина теперь рассматривалась прежде всего в когерентной системе репрезен-

[57] *Д. Юм*. Трактат о человеческой природе. Кн. I. Ч. II. Гл. 6 и Кн. I. Ч. IV, 2 // *Д. Юм*. Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 123 сл. и 239 сл.

[58] *Дж. Беркли*. Трактат о принципах человеческого знания. § 10 // *Дж. Беркли*. Сочинения. М., 1978. С. 174–175.

[59] См. его замечание по поводу «скандала для философии» (*И. Кант*. Критика чистого разума // *И. Кант*. Сочинения в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 101, примечание).

[60] «...но о том, каковы они сами по себе, мы ничего не знаем, а знаем только их явления, т. е. представления, которые они в нас производят, воздействуя на наши чувства» (*И. Кант*. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // *И. Кант*. Сочинения в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 105).

[61] См., например: Jacobi 1815, 301f; Schopenhauer 1820/1986, 486f; Nietzsche 1906/1964, 380f (Nr. 555).

[62] Willaschek 2003, 2.

таций[63], — взгляд, который разделял не только Гегель, но и Тейхмюллер[64].

*Упразднение субъекта*

Итак, человек Нового времени был изолирован от действительности. Социолог Норберт Элиас называет его *homo clausus*[65][66*]. Представление об изоляции субъекта от действительности не только способствует возникновению *теоретико-познавательного* идеализма, согласно которому действительность за пределами представлений не имеет никакого значения для познания. Оно способствует также *онтологическому* идеализму, согласно которому в самом деле не существует ничего кроме представлений или репрезентаций. И это справедливо не только для так называемого внешнего мира, но и для внутреннего. Локк распространил теорию репрезентации на познание собственной духовно-душевной действительности[67]. Репрезентации находятся и между субъектом и его мышлением, ощущением и восприятием. Вот почему внутренний мир также не может быть познан непосредствен-

[63] «[C]oherence theories were in their golden age during the nineteenth century, the heyday of ontological idealism». (REPh IX, 470). «Золотой век теорий когерентности — XIX столетие, период расцвета онтологического идеализма» (REPh IX, 470).
[64] См. ниже с. 11.
[65] Elias 1976, LXI. Ср. локковский образ разума как «камеры, совершенно закрытой для света» (*Дж. Локк*. Опыт о человеческом разумении Кн. II. Гл. XI, 17 // *Дж. Локк*. Сочинения в 3 томах. Т. 1. М., 1985. С. 212) и лейбницевское понятие монады, не имеющей окон, в которую ничто не может войти и ничто не может из нее выйти (*Г. В. Лейбниц*. Монадология, 7 // Г. В. Лейбниц. Сочинения в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 413–414).
[66] * Человек закрытый или замкнутый в себе (*лат.*). — *Прим. перев.*
[67] *Дж. Локк*. Опыт о человеческом разумении. Кн. II. Гл. I, 4 // *Дж. Локк*. Сочинения в 3 томах. Т. 1. М., 1985. С. 155. О ранней критике этого см.: Peter Browne 1728/1983, 125.

но[68]. Духовно-душевные процессы и их носитель, «Я», становятся идеальным бытием, неким мыслительным конструктом или даже иллюзией. Это значит, что человек потерял не только внешнюю действительность вместе с находящимися в ней людьми, но и себя самого[69].

*Противоядие Тейхмюллера: сознание как непосредственный доступ к действительности*

Различение Тейхмюллером сознания и познания — одна из попыток избежать свойственной европейской философии утраты действительности. Он пытается «выпустить на волю замурованные души»[70]. Его концепция сознания призвана обеспечить непосредственный доступ к действительности. Однако он лишь частично избавился от влияния идеализма. Непосредственного доступа к внешнему миру, к другим одушевленным существам для него не могло существовать[71]. Кроме того, понятие познания у Тейхмюллера вписывается в гегельянско-когерентистскую традицию. Познание для него всегда *опосредованно* и *опирается на умозаключения*. Всякое познание есть умозаключение, не устает он повторять[72]. Мало того, познание возможно только в связной логической системе[73].

68 См.: *И. Кант*. Критика чистого разума A 22 / B 37 («Внутреннее чувство ... не дает ... созерцания самой души», *И. Кант*. Сочинения в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 129.) и B 158 («...поэтому я *познаю* себя только как я себе *являюсь*, а не как я *существую*», там же, с. 209).

69 Уже у Юма имеются только «impressions and ideas» («впечатления и идеи»), но больше нет никакого «Я» (*Д. Юм*. Трактат о человеческой природе. Кн. I. Ч. IV. Гл. 6 // *Д. Юм*. Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 297; см. также: Willaschek 2003, 116).

70 Psychologie 62.

71 Unsterblichkeit1 95f., Metaphysik 129 и 137.

72 Например, в: Psychologie 47f.

73 «Не существует (...) никакого определенного предложения или понятия, с помощью которого можно было бы как на оселке немедленно испытать подлинность познания, но *истину* возможно

Сужение Тейхмюллером обычного значения познания есть причина того, что он не желает называть познанием непосредственное познание, обозначая последнее как сознание[74]. Это сознание является для него разве что «познанием в несобственном смысле»[75].

*Двусмысленность «сознания»*

Тейхмюллер называет ряд критериев для отграничения сознания от познания. При этом он попадает в ловушку, связанную с двойным значением слова «сознание». Язык знает «когнитивное сознание», которое в логико-синтаксическом плане *имеет два значения* и является сознанием *о чем-то (чего-то)* («сознание собственных способностей»). Философы называют его «интенциональным сознанием». Однако в языке имеется также *не-когнитивное, однозначное* (не-интенциональное) сознание, которое обозначает некое *психологическое состояние* и противопоставляется бессознательности в смысле обморока («быть в сознании»)[76]. Но сознание в понимании Тейхмюллера является безусловно когнитивным и двузначным, сознанием о чем-то. Чтобы продемонстрировать отличие этого сознания от познания, Тейхмюллер возвращается, тем не менее, к свойствам данного, однозначного сознания. Так, он утверждает, что сознание (в противоположность познанию) не является ни истинным, ни ложным[77] и обладает, напротив, интенсивностью[78]. Но это все же справедливо не для когнитивного сознания по Тейхмюллеру, а только для однозначного сознания как психологического состояния.

познать *только через согласованность всего истинного*». Vorlesung Logik 1884, S. 8, §17 (Nachlass A I 24, in Schwenke 2006, 166).

[74] Metaphysik 101.

[75] Ibid., см. аналогичные формулировки: ibid. 97–101.

[76] Сознанию, обозначающему некое состояние, соответствует у Тейхмюллера скорее всего «реальное бытие» (см. выше).

[77] Psychologie 34f.

[78] Psychologie 18.

*Семиотическое познание*

Таким образом, познание действительности начинается для Тейхмюллера, не в сознании, но лишь когда схватываемая сознанием действительность встраивается в некую когерентную логико-понятийную систему. Однако, чтобы не впасть в онтологический идеализм и не понимать саму действительность как нечто логико-понятийное, ее саму нельзя интегрировать в какую бы то ни было логико-понятийную систему. Вот почему Тейхмюллер выдвигает тезис о том, что схваченная сознанием действительность в процессе познания представляется *посредством знака*[79]. Поэтому удавшееся встраивание этих знаков действительного в систему знаний Тейхмюллер называет *семиотическим* познанием[80] и отграничивает его — как материальное, соотносящееся с действительностью познание — от чисто логико-понятийного, *специфического* познания[81].

*Непосредственный доступ к «Я» и Богу, но не ко внешнему миру*

Для Тейхмюллера имеется только сознание собственного «Я»[82] и его состояния и действия, а также еще и сознание Бога[83], который присутствует в «Я», но отличен

[79] Metaphysik 97f. и Psychologie 17 и 49.

[80] Все же Тейхмюллер использует термин «семиотическое познание» и в двух других значениях, а именно, в случае *познания чужих сознаний*, которые открываются по телесно-чувственным признакам (Metaphysik 95, 98, 137, Religionsphilosophie S. VII; а в сущности уже в: Unsterblichkeit1 95f.), и в случае *естественно-научного познания*, которое для Тейхмюллера формулирует лишь законы явлений, но не затрагивает саму действительность, поскольку материальный мир существует «лишь в мыслях мыслящего» (Metaphysik 135; см. также: 275, 329f.; Psychologie 127f.; Kategorienlehre 89).

[81] См. кроме того: Metaphysik 95ff.; Religionsphilosophie 68; Psychologie 275ff.

[82] Psychologie 160; Metaphysik 32.

[83] Religionsphilosophie VII; Psychologie 40 и 79.

от него[84]. Так ему удается снова обрести действительность личности и избежать растворения духовно-душевной жизни в содержаниях чистого мышления, т. е. в идеальном бытии или, на языке Поппера, в «третьем мире объектов». Но в отношении к внешнему миру антиидеалистическая программа Тейхмюллера не заходит достаточно далеко. Материальный мир остается простой видимостью. Не может убедить и обнаружение других реальных существ, которые у Тейхмюллера всегда обладают психической природой. В *существовании* внешнего мира Тейхмюллер удостоверяется с помощью следующего аргумента. Из того факта, что некоторые ощущения возникают по нашей воле, а многие — не по нашей воле и даже против нее, нужно заключить, что наряду с «Я» имеется внешнее, иное существо или внешние, иные причины[85]. *Природа* внешнего мира раскрывается для Тейхмюллера по принципу «аналогичное следствие — аналогичная причина»: если часть ощущений «Я» как одушевленного существа, проистекает из каких-то причин, то и другие, вполне аналогичные ощущения, испытываемые непроизвольно, не могут вызываться абсолютно инородными причинами. А потому природа внешнего мира также является *психической*[86]. Но для познания *конкретных индивидов* и *положений дел* подход Тейхмюллера недостаточен. Философ, правда, постулирует, что координация мыслей, носящая характер необходимости, повторяет координацию процессов в реальном мире, а потому в случае познания

[84] Nachlass A VI 5f (Die neue Theologie), in Schwenke 2006, 201; см. также: Nachlass A VI 5g (Meine Theologie), in Schwenke 2006, 201; Unsterblichkeit1 80; Metaphysik 72f.

[85] Metaphysik 82–90. Аналогичный взгляд см. у Локка: *J. Locke*, An essay concerning human understanding IV, XI, 5. *Дж. Локк*. Опыт о человеческом разумении. Кн. IV. Гл. XI, 5 [См. выше ссылку 54. — *Прим. перев.]*

[86] Metaphysik 136f.

форма мышления выражает форму действительности[87], но тем самым он снова впадает в репрезентационную теорию познания, которая просто постулирует связь мышления и действительности, но не может ее подтвердить.

*Развитие Лосским подхода Тейхмюллера*

Существует продолжение анти-идеалистической программы Тейхмюллера. Сам того не подозревая, своим понятием сознания Бога он пробил брешь в стене изолированного «Я». Бог познавался непосредственно и тем не менее не был «Я». Это был первый шаг к непосредственному познанию внешнего мира. Так, во всяком случае, полагал Николай Лосский: «...стоит только упростить ее [гипотезу Лейбница о том, „что всякая монада, будучи отрезана абсолютно от всего остального мира, в то же время непосредственно близка всему миру“. — *Прим. перев.*], сняв мнимые перегородки между монадою и Богом, затем между монадою и другими монадами, и мы получим учение об интуиции в самых широких размерах»[88]. Лосский приписывает первый шаг к непосредственному познанию внешнего мира, введение сознания Бога, Алексею А. Козлову[89], однако последний заимствовал у Тейхмюллера различение сознания и познания, а также понятие сознания Бога[90]. Лосский поставил себе задачу «развить далее мысль Козлова, именно установить учение

[87] См.: Religionsphilosophie 217; Psychologie 325f и 332; аналогично у Гельмгольца: Helmholtz 1879, 39.

[88] Лосский 1908, 191.

[89] Там же. Ключевой является работа — Козлов 1895, важность которой Лосский подчеркивает даже через полстолетия после ее выхода в свет (Лосский 1951, 173 сл.). Кстати, у Лосского были личные связи с семьей Козлова. Он учился в Петербургском университете вместе с сыном Козлова, Сергеем Алексеевичем Аскольдовым. Влияние Козлова на Лосского подчеркивает Франк (Frank 1926, 20).

[90] См. об этом: Schwenke 2006, 265–269.

о непосредственном восприятии транссубъективного мира»[91]. В своем интуитивизме он распространяет возможность сознания, т. е. непосредственного познания, за пределы Бога — на весь внешний мир. Но и на этом втором этапе, распространении непосредственного познания на весь внешний мир, незримо присутствует Тейхмюллер. Лосский упоминает здесь в качестве своего единственного предшественника ученика Тейхмюллера — Винценты Лютославского (1863–1954), уже сделавшего этот шаг[92] в своей работе «Власть души» («Seelenmacht»)[93], где он, надо сказать, отошел от учения Тейхмюллера.

Своим интуитивизмом Лосский смог преодолеть проблемы репрезентационизма, однако он бил мимо цели, называя — в духе собственного тотального интуитивизма — любое познание интуитивным и отрицая существование познания путем умозаключений, а это помимо прочего означало, что научного познания не существует, ибо последнее всегда опирается на умозаключения.

Тем не менее, возможность прямого доступа к действительности, к собственной действительности и к миру остается философски актуальной[94] и во всяком случае необходимой для преодоления недостатков чистой теории репрезентации или даже идеализма и для разработки теории познания, отвечающей жизненной практике обхождения с действительностью. На это всегда были направлены усилия и самого Тейхмюллера[95], в котором следует видеть не только онтолога, но и философа, прозревающего теоретико-познавательные корни онтологических и мировоззренческих позиций.

[91] Лосский 1908, 192.
[92] Лосский 1908, 191.
[93] Lutosławski 1899.
[94] См.: Willaschek 2003.
[95] Metaphysik 50f.; Religionsphilosophie XIV–XV; 105; Psychologie 156; Nachlass A X 6, in Schwenke 2006, 306.

## Литература

*Цитируемые произведения Тейхмюллера:*

Aristotelische Forschungen I. — Aristotelische Forschungen Bd. 1. Beiträge zur Erklärung der Poetik des Aristoteles. Halle, 1867. XV, 280 S. (Nachdruck Aalen, 1964).

Aristotelische Forschungen II. — Aristotelische Forschungen Bd. 2. Aristoteles Philosophie der Kunst. Halle, 1869. XVI, 464 S. (Nachdruck Aalen, 1964).

Selbstanzeige 1872. — *Teichmüller*. Geschichte des Begriffs der Parusie // Göttingische gelehrte Anzeigen (1872). S. 2049–2056.

Aristotelische Forschungen III. — Aristotelische Forschungen Bd. 3. Geschichte des Begriffs der Parusie. Halle, 1873. XVI, 163 S. (Nachdruck Aalen, 1964).

Selbstanzeige 1874. — *Teichmüller*. Studien zur Geschichte der Begriffe // Göttingische gelehrte Anzeigen (1874). S. 1157–1168.

Unsterblichkeit1. — Ueber die Unsterblichkeit der Seele. Erste Auflage Leipzig, 1874. VII, 206 S. (2. Aufl. 1879. XVI, 244 S.). Русский перевод: *Г. А. Тейхмюллер*. Бессмертие души. Философское исследование. Юрьев, 1895. VIII, 200 с.

Studien. — Studien zur Geschichte der Begriffe. Frankfurt a. M., 1874. IX, 667 S. (Nachdruck Hildesheim, 1966).

Platonische Frage. — Die Platonische Frage. Eine Streitschrift gegen Zeller. Gotha, 1876. XVI, 127 S.

Neue Studien I. — Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. Heft 1. Gotha, 1876. XVI, 269 S. (Nachdruck Hildesheim, 1965).

Darwinismus. — Darwinismus und Philosophie. Dorpat, 1877. 89 S. Русский перевод: *Г. А. Тейхмюллер*. Дарвинизм и философия. Юрьев, 1894. VIII, 100 с.

Neue Studien II. — Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. Heft 2. Gotha, 1878. Nachdruck Hildesheim, 1965. XIV, 298 S.

Neue Studien III. — Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. Heft 3. Gotha, 1879. XVII, 453 S. (Nachdruck Hildesheim, 1965).

Wesen der Liebe. — Ueber das Wesen der Liebe. Leipzig, 1879. X, 267 S.

Fehden I. — Literarische Fehden im vierten Jahrhundert vor Chr. Bd. 1. Breslau: W. Koebner 1881. VII, 310 S. (Nachdruck Hildesheim, 1978).

Metaphysik. — Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik. Breslau, 1882. XXVIII, 357 S. Рус. перевод: *Г. А. Тейхмюллер*. Действительный и кажущийся мир. Новое основание метафизики. Казань, 1913. 389 с.

Fehden II. — Literarische Fehden im vierten Jahrhundert. Bd. 2. Breslau, 1884. XVIII, 390 S. (Nachdruck Hildesheim, 1978).

Religionsphilosophie. — Religionsphilosophie. Breslau, 1886. XLVI, 558 S.

Psychologie. — Neue Grundlegung der Psychologie und Logik (postum). Hrsg. von J. Ohse. Breslau, 1889. XII, 348 S.

Philosophie des Christentums. — G. Teichmüllers Vorlesungen über die Philosophie des Christentums. 2 St. II. Sem. 1886. In: Tennmann 1931, 1–57.

Kritik der bisherigen Theologie. — Manuskript. In: Tennmann 1931, 58–95 (Beilage I).

Meine Theologie. — Manuskript. In: Tennmann 1931, 105–108 (Beilage III).

Kategorienlehre. — Logik und Kategorienlehre. Manuskript. Hrsg. von W. Szyłkarski. In: Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Amsterdam. Bd. 1 (1940). S. 1–272. [Том без указания года издания. Иногда как год выхода в свет этого тома указывают 1939 г., однако, по сообщению издателя, он вышел в свет только в 1940 г. (Szyłkarski 1954, 602).]

*Цитируемые произведения других авторов:*

Козлов 1894. — *А. А. Козлов*. Густав Тейхмюллер // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 24. С. 523–536; 1894. Кн. 25. С. 661–681.

Козлов 1895. — *А. А. Козлов*. Сознание Бога и знание о Боге // Вопросы философии и психологии. 1895. Кн. 29. С. 445–460; 1895. Кн. 30. С. 558–567.

Лосский 1904. — *Н. О. Лосский*. Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. СПб., 1903.

Лосский 1906 — *Н. О. Лосский*. Обоснование интуитивизма. СПб., 1906. Цитаты приводятся по изданию: *Н. О. Лосский*. Избранное. М., 1991.

Лосский 1951. — *N. O. Lossky*. History of Russian Philosophy. New York: International Universities Press 1951. Цитаты приводятся по публикации оригинального русского текста: *Н. О. Лосский*. История русской философии. М., 1994.

Стродс 1984. — *А. Д. Стродс*. Немецкий персонализм. Критический очерк возникновения и становления. Рига, 1984.

Brentano 1930. — *F. Brentano*. Wahrheit und Evidenz. Hamburg, 1930.

Browne 1728/1983. — *P. Browne*. Das Selbstbewußtsein. In: Reinhard Brandt (Hg.) Zachary Mayne: Über das Bewußtsein (Pseudo-Mayne). Hamburg, 1983, 123–130 (orig. 1728).

Dickopp 1970. — *K.-H. Dickopp*. Zum Wandel von Nietzsches Seinsverständnis — African Spir und Gustav Teichmüller // Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd. 24 (1970). S. 50–71.

Elias 1976. — *N. Elias*. Der Prozeß der Zivilisation. Frankfurt a. M., 1976.

Frank 1926. — *S. Frank*. Die russische Weltanschauung. Philosophische Vorträge veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft, hg. von Paul Menzer und Arthur Liebert, Nr. 29.

Charlottenburg, 1926. Русский перевод: *С. Л. Франк*. Русское мировоззрение. М., 1996.

Frege 1918/1986. — *G. Frege*. Der Gedanke // *ders*. Logische Untersuchungen. Göttingen, 1986, S. 30–53 (orig. 1918).

Heidegger 1927/1979. — *M. Heidegger*. Sein und Zeit. Tübingen, 1979 (orig. 1927).

Helmholtz 1879. — *H. von Helmholtz*. Die Tatsachen in der Wahrnehmung. Berlin, 1879.

HWPh I–XIII. — *J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel* (Hg.) Historisches Wörterbuch der Philosophie. 13 Bde. Basel, 1971ff.

Jacobi 1815. — *F. H. Jacobi*. David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. Werke Bd. 2. Leipzig, 1815. S. 3–310.

Lutosławski 1899. — *W. Lutosławski*. Seelenmacht. Abriss einer zeitgemässen Weltanschauung. Leipzig, 1899.

Marías 2002. — *J. Marías*. Gadamer. 21. III. 2002 (http://filosofia.org/hem/200/20 020 321.htm; посещение 24 июня 2007).

Montaigne 1580/2007. — *M. de Montaigne*. Les Essais. Paris, 2007 (orig. 1580ff.). Русский перевод: *М. Монтень*. Опыты. М., 1979.

Nietzsche 1906/1964. — *F. Nietzsche*. Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte. Ausgewählt und geordnet von Peter Gast unter Mitwirkung von Elisabeth Förster-Nietzsche. Stuttgart, 1964 (orig. postum 1906).

Nietzsche 1999. — *F. Nietzsche*. Kritische Studienausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, 1999.

Nohl 1913. — *H. Nohl*. Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus: G. Teichmüller, Die wirkliche und die scheinbare Welt // Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik Bd. 149 (1913). S. 106–115.

Popper 1981. — *K. R. Popper*. Teil I. // *K. R. Popper, J. C. Eccles*. Das Ich und sein Gehirn, München, 1981. S. 19–277.

Prime 1860. — *S. I. Prime*. Letters from Switzerland. New York, 1860.

REPh. — Routledge Encyclopedia of Philosophy. *E. Craig* (Hg.). 10 Bde. London, 1998.

Sandmayer 1944. — *P. Sandmayer*. Das Ich in Gustav Teichmüllers neue Philosophie. Dissertation Universität Münster, 1944.

Schabad 1940. — *M. Schabad*. Die Wiederentdeckung des Ich in der Metaphysik Teichmüllers. Basel, 1940.

Schlick 1918. — *M. Schlick*. Allgemeine Erkenntnislehre. Berlin, 1918.

Schopenhauer 1820/1986. — *A. Schopenhauer*. Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens. Aus dem handschriftlichen Nachlass hg. von Volker Spierling. München, 1986 (orig. 1820).

Schwenke 2006. — *H. Schwenke*. Zurück zur Wirklichkeit. Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller. Basel, 2006.

Small 1994. — *R. Small*. Nietzsche // *C. L. Ten* (Hg.) The Nineteenth century. Routledge history of philosophy. Vol. 7. London, 1994.

Stadnikov 2007. — *S. Stadnikov*. Muinas-Hellase ja Vana-Egiptuse kultuuriseosed Gustav Teichmülleri nägemuses. Tuna 34 (2007) 78–93.

Szyłkarski 1929/30. — *W. Szyłkarski*. Die russische und die polnische Philosophie in Ueberwegs Grundriß. Der russische Gedanke // Internationale Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur. Bd. 1 (1929/1930). S. 205–205.

Szyłkarski 1935/36. — *W. Szyłkarski*. Teichmüllers personalistische Seinslehre // Blätter für Deutsche Philosophie. Zeitschrift der deutschen philosophischen Gesellschaft. Bd. 9 (1935/36). S. 174–193.

Szyłkarski 1938. — *W. Szyłkarski*. Teichmüllers philosophischer Entwicklungsgang. Vorstudien zur Lebensgeschichte des Denkers // Eranus — Commentationes Societatis Philosophicae Lituanae. Bd. 4 (1938). S. 1–96.

Szyłkarski 1940a. — *W. Szyłkarski*. Gustav Teichmüller. Der Bahnbrecher der deutschen Philosophie des tätigen Geistes // Archiv für spiritualistische Philosophie. Bd. I (1940). S. XXV–XLVII.

Szyłkarski 1940b. — *W. Szyłkarski*. Teichmüllers Lehre vom substanzialen, realen und ideellen Sein. Zur Einleitung in seine Logik und Kategorienlehre // Archiv für spiritualistische Philosophie. Bd. I (1940). S. LVII–LXXVII.

Szyłkarski 1940c. — *W. Szyłkarski*. Teichmüller im Verkehr mit seinen Zeitgenossen // Archiv für spiritualistische Philosophie. Bd. I (1940). S. 297–438.

Szyłkarski 1954. — *W. Szyłkarski*. Gustav Teichmüller. Der Neubegründer der deutschen Philosophie des tätigen Geistes// Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd. 8 (1954). S. 595–604.

Tennmann 1931. — *E. Tennmann*. G. Teichmüllers Philosophie des Christentums // Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis) B (Humaniora). Bd. XXII. I. Tartu, 1931.

Vaska 1964. — *V. Vaska*. The concept of being in the philosophy of Teichmüller, Ph. D. Dissertation, Columbia University, UMI Dissertation Service, Ann Arbor, Michigan, 1964.

Vollmer 1994. — *G. Vollmer*. Evolutionäre Erkenntnistheorie. Stuttgart, 1994.

Vorländer 1963. — *K. Vorländer*. Philosophie des Altertums. Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Hamburg, 1963.

Willaschek 2003. — *M. Willaschek*. Der mentale Zugang zur Welt. Realismus, Skeptizismus und Intentionalität. Frankfurt a. M., 2003.

Zeller 1875. — *E. Zeller*. Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickung. Zweiter Theil, Erste Abtheilung. Leipzig, 1875.

Zeller 1883. — *E. Zeller*. Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. Leipzig, 1883.

*Перевод с немецкого А. Б. Григорьева*

**Виктор Молчанов**

# Я-Форма в философии призрачного сознания[1] Владимира Соловьева

*Достоверность призраков или призрачная очевидность. Критика Декарта или вынесение я за скобку. Между Юмом, Кантом и мистицизмом. Ничейное сознание и гипнотические маски. Форма-призрак как посредник между субстанциализмом и феноменализмом*

Поздняя работа В. С. Соловьева: три статьи под общим названием *Теоретическая философия* (ТФ)[2] появляется в эпоху пересмотра оснований в философии и психологии, математике и физике, лингвистике и социологии, а также в других областях знания и социальной практики. Эта работа является показательной не только в плане эволюции воззрений философа и не только в плане общих явных и неявных предпосылок его мышления, но и как «документ эпохи», как попытка «предпринять дело философии с самого начала». Между тем она остается малоизученной как в отношении общего замысла, так и его реализации.

[1] Статья написана при поддержке РГНФ, проект № 08-03-00 231а

[2] *Вл. Соловьев*. Первое начало теоретической философии // Вопросы философии и психологии. Кн. 40, 1897; *Вл. Соловьев*. Достоверность разума // Там же. Кн. 43. 1898; *Вл. Соловьев*. Форма разумности и разум истины // Там же. Кн. 50. 1899.

Кроме исследования указанных аспектов, мы ставим перед собой задачу, которая пока еще редко ставится в истории русской философии: аналитически исследовать философскую аргументацию и терминологию. «Я» как одно из основных понятий и один из основных терминов указанной работы послужит нам путеводной нитью. Философское творчество В. С. Соловьева дает обширный материал для изучения различных значений термина «я». В содержательном плане это связано с эволюцией воззрений философа. Субстанциалистская позиция ранних работ сменяется критикой субстанциализма и переходом на феноменалистскую позицию. «Я» как субстанция трансформируется в конечном итоге в «я» как явление[3].

Мы рассмотрим позицию и аргументацию Соловьева, представленную в ТФ, а в заключительном разделе обратимся к эволюции его воззрений. В первых разделах первой статьи, которая носит название «Первое начало теоретической философии» и которая больше по объему, чем две остальные вместе взятые, Соловьев, с одной стороны, утверждает то, что на языке Канта носит название примата практического разума, а с другой — пытается — сохранить определенное равновесие между практическим и теоретическим. «Теоретическая философия» рассматривается как определенное средство «оправдания добра». Стремление к добру («жизненный интерес чистой воли») требует выяснения, «в чем состоит *истинное* добро». «Но наряду с этим мы хотим просто знать, знать истину ради нее самой» (I, 759). Наша совесть, по Соловьеву, одобряет эту вторую волю («волю к истине») и «заранее утверждает коренное единство добра и истины» (I, 759). Таким образом, именно совесть, а не познание, *заранее*

[3] Сравнение воззрений Соловьева с концепциями С. Н. Трубецкого, Л. М. Лопатина, и другими концепциями, в которых проблема и термин «я» находится на первом плане, не входит здесь в нашу задачу.

утверждает единство добра и истины, и это *заранее* должно быть, видимо, простым и надежным разрешением труднейшей проблемы соотношения теоретического и практического разума. Отвлекаясь от вопроса, каким образом наша совесть может *заранее* объединять волю к добру и волю к истине, если вторая существует *наряду* с первой, т.е. независимо от нее, исходный момент в постановке собственно теоретических проблем у Соловьева можно выразить так: единство добра и истины должно раскрыть себя, с одной стороны, в знании истинного добра, с другой — в добросовестном искании истины. Такая формула не содержит, по крайней мере, противоречий, но делает более явным риторическую и одновременно гегельянскую составляющую рассуждений Соловьева, о чем говорят также такие выражения, «искание истины», «истина ради нее самой». Речь идет не о познании, методы и результаты которого могут быть истинными или ложными, не о предмете, который может быть истинным и ложным, но об истине как великом предмете, который, как выразился Гегель, «заставляет шире вздыматься грудь», и одновременно об истине как становлении, которое требует отказа от индивидуальности, чтобы «отдаться мыслью истине», как это сформулировал Соловьев. В завершающих разделах статьи выясняется, что сама истина должна помочь нам обрести «сверхличное вдохновение» и направлять нас в ее исканиях.

Такова общая цель и стратегия «Теоретической философии» В.С.Соловьева, для достижения которой Соловьев выбирает вовсе не гегельянскую тактику. Он предпринимает пересмотр исходных пунктов философствования, апеллируя не к учениям и теориям, но к первичной достоверности опыта. При этом предметом критики становятся не только и не столько учения и концепции (критике подвергается в первую очередь Декарт за недостаточный радикализм), сколько «критика действительности», в данном случае — критика эмпирического субъекта. В этом

плане тактические задачи и способы их решения в ТФ весьма интересны и поучительны.

В отношении постановки проблемы исходной очевидности и достоверности, а также некоторых других аспектов проблемы сознания небесполезно сравнить воззрения Соловьева с воззрениями М. И. Каринского[4] и учениями о сознании ранней феноменологии. Мы отметим решающие различия при внешнем сходстве[5]. Методологическое различие между актом сознания, содержанием сознания и предметом послужит нам в данном случае в качестве основного критерия.

## 1. Достоверность призраков или призрачная очевидность

Вопрос о достоверности знания — исходный пункт теоретической философии, по Соловьеву, философия должна стремиться к «безусловной *достоверности*, испытанной свободным и последовательным (до конца идущим) мышлением» (1, 762); это необходимое условие

[4] Статьи Соловьева, составившие *Теоретическую философию*, вышли значительно позже (1897-1899), чем основной труд Ф. Брентано «Психология с эмпирической точки зрения» (1874), в котором как раз рассматривается вопрос о достоверности внутреннего опыта. У Соловьева нет ссылок на Брентано, но все же нельзя исключить его влияния. Концепция Брентано кратко рассматривается в книге Ф. Ланге «История материализма», перевод которой (1900) вышел под редакцией и с предисловием (3 апреля 1899) Соловьева. Соловьев не ссылается и на Каринского, причем знакомство со статьей последнего «Явление и действительность», опубликованной в журнале «Христианское обозрение» (1878), читателем которого был Соловьев, более чем вероятно.

[5] Установка на поиски сходства в моей статье «Феноменология в России» (Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1996) уступила затем место критическому анализу, который обнаружил обманчивость содержательного сходства.

добросовестного стремления к истине. Соловьев пишет «о присутствии в нашем знании элемента безусловной, непосредственной и неоспоримой *достоверности и* о непреложных *границах такой* достоверности»[6] (I, 770). Формулировка Соловьева кажется близкой к формулировке «принципа всех принципов» у Гуссерля: «каждое первично образующее данность созерцание (originär gebende Anschauung) есть правомерный источник познания, (...) все, что нам представляет себя в «интуиции» первично (так сказать, в своей живой действительности), следует просто принять так, как оно себя дает, однако только в границах, в которых оно себя здесь дает».[7] Однако, в отличие от Брентано и Гуссерля, Соловьев вообще не проводит различия между «дающим» и «данным», которое, впрочем, и Гуссерлем проведено в данном случае недостаточно четко. Речь идет при этом не столько об активных и пассивных структурах сознания, сколько об основном методологическом различии, введенным Брентано — между актом сознания и его содержанием. Это различие характеризует как раз интенциональность сознания: «В представлении нечто представляется, в суждении нечто признается или отвергается и т. д.». Гуссерль добавляет к этому различию еще одно — между содержанием сознания и предметом. Различие между актом сознания, содержанием сознания и предметом потребовало дальнейших исследований и уточнений в гуссерлевской феноменологии и за ее пределами, однако оно сохраняет свое методологическое значение до сих пор. Как бы ни понимать акт сознания — как синтез или различение, его необходимо отделять от предмета. Как бы ни понимать предмет — как нечто изначально тождественное или как различенное и различаемое, его нужно отделять от акта

[6] Здесь и далее цитаты из произведений В. С. Соловьева даны по изданию: *В. С. Соловьев*. Сочинения в двух томах. М., 1988.

[7] *E. Husserl*. Ideen I. Husserliana III (1). Dordrecht, 1995. S. 51.

сознания и от содержания сознания. Как бы ни понимать содержание — как определенную данность предмета, как его значение, а само значение — как своего рода ментальный атом, вид общих предметов, или же, избегая метафоры «содержаться в», как определенную характеристику окружающего мира, а не только предмета, как сопряженность различенностей, выявляющую значимость предмета в определенной ситуации, «содержание» явно не совпадает ни с актом, ни с предметом.

Безусловно достоверным является, по Соловьеву, знание о том, что мы испытываем определенные «внутренние состояния и действия: ощущения, представления, душевные волнения, решения, желания и т. д.» (1, 770). Наше знание о том, что мы испытываем их, выражается, по Соловьеву, в словах: «со-знание, con-scientia, Bewusstseyn (т. е. Bei-wusstseyn)». Такое знание о своих состояниях Соловьев называет «чистым сознанием», оно совпадает со своим предметом: «мысль есть простое повторение факта, суждение есть выражение чистого тождества A=A» (1, 771).

Если предположить, что под «внутренними состояниями» и, в частности, под представлениями имеются в виду акты сознания, то все же следует поставить под вопрос это чистое тождество. Тем более не тождественны акты воли, эмоции и знание о них. Вопрос об отношении между актом сознания и его осознанием специально обсуждался в ранней феноменологии, где была осознана сложность этой проблемы, а также сложность проблемы очевидности и достоверности. С точки зрения Брентано, «внутреннее восприятие» не равно первичному восприятию, хотя и образует с ним один и тот же акт. Брентановское утверждение о двойной направленности акта подвергнул критике Гуссерль, который отмечал, что существует опасность превращения внутреннего восприятия в знание, что ведет к бесконечному регрессу. По Гуссерлю, очевидность внутреннего восприятия не дана изначально, но должна быть достигнута с помощью специальных процедур. Во всяком

случае, проблема отношения акта сознания и его осознания не решается указанием на их тождество.

«Между чистым сознанием и его предметом нельзя продеть и тончайшей нити скептицизма», — пишет Соловьев (1, 771). Возможно, это и так, но для доказательства нам нужна не игла скептицизма, но инструменты анализа. Если под предметом чистого сознания понимать акт сознания, то абсолютно достоверным можно считать только результат самоидентификации акта сознания, т. е. осознание того, какой именно акт сознания осуществляется «здесь и сейчас». Такую самоидентификацию Брентано назвал «внутренним восприятием». Однако уже за пределами «здесь и сейчас» границы достоверности не будут безусловными, ибо некоторые акты сознания могут выдавать себя в качестве того, чем они не являются. Например, фантазия может выдавать себя за память, сомнение — за предположение, следование авторитетам — за свои убеждения и т. д. Разумеется, самоидентификация актов в процессе их осуществления дает абсолютную достоверность. Когда мы пытаемся что-либо вспомнить, то мы убеждены с очевидностью, что мы вспоминаем, даже если к воспоминанию примешивается фантазия.[8] Когда же мы замечаем (зачастую с помощью других), что мы нечто «присочинили», мы осознаем уже акт фантазии отдельно от акта памяти. Мы можем осознавать сложный акт сознания, где смешаны акты памяти и фантазии, мы можем принимать память за фантазию и наоборот, но мы не можем отождествлять память и фантазию, мы не можем быть убеждены в том, что мы фантазируем, когда мы убеждены в том, что мы вспоминаем. Это и есть границы

[8] Ясно, что воображение всегда присутствует в воспоминании («мы вспоминаем только то, что с нами никогда не случалось», как это выразил О. Уайльд). Однако речь идет только о том, что дает нам с очевидностью внутреннее восприятие, которое «не склонно» к уайльдовским парадоксам.

очевидности. За пределами этих границ нужно признать, что очевидность внутреннего восприятия не дает истинности. Во всяком случае, для достижения достоверности необходима различающая способность, именно различение, а не тождество дает, если не абсолютный, то весьма надежный критерий достоверности.

Соловьев, однако, имеет в виду не достоверность внутреннего опыта как осознание определенности актов сознания. Он как раз пытается поставить под вопрос достоверность того, в каком акте сознания — наяву или во сне — дана нам та или иная предметность. Достоверным для него оказывается, во-первых, наличие определенных «происшествий» в сознании, причем различие между актом и содержанием упускается из виду, а во-вторых, определенность особым образом понятой предметной данности: «Вы видите перед собою пылающий камин и с бесспорным правом утверждаете безусловную достоверность этого факта, т. е. присутствие известного зрительного представления с определенными признаками цвета, очертания, положения и т. д., — об этом, но только об этом, свидетельствует ваше сознание, непосредственно повторяющее самый факт. Но если вы идете далее и начинаете утверждать, что все ощущаемые вами теперь свойства камина, а равно и другие свойства и отношения, которые в настоящий момент не испытываются, но в которых вы тем не менее уверены, как-то: твердость и вес мрамора, из которого сделан этот камин, химический состав и т. д., — что все эти свойства принадлежат некоторому реальному телу, существующему независимо от вашего теперешнего представления, засвидетельствованного непосредственным сознанием, то вы, очевидно, переходите из области достоверного факта в область спорных предположений» (1, 771–772).

На первый взгляд, речь идет о само собой разумеющемся. Действительно, всегда в принципе возможно поставить под вопрос ту или иную идентификацию предмета,

в частности, можно усомниться, действительный ли перед нами камин или нарисованный на стене. Иначе говоря, констатация факта, что перед нами действительный камин как «реальное тело», может смениться констатацией факта, что перед нами рисунок или что мы во власти зрительной галлюцинации, сновидения и проч. Все это является достаточным основанием для того, чтобы сомневаться в достоверности внешнего опыта. Однако для практического решения вопроса о действительности или недействительности камина у нас все же есть не только зрение, но другие органы чувств (обоняние, тактильные ощущения, кинестетические ощущения, возникающие при заготовке дров, и т. д.), позволяющие нам отличить действительный камин от нарисованного, а также память о том, как мы, к примеру, грелись у камина вчера, о той беседе, которая велась около камина и т. д. Бывают и простые случаи. Буратино понадобился лишь его деревянный нос, чтобы «верифицировать» нарисованный на стене очаг. Разумеется, разнообразие способов верификации не решает вопроса об абсолютной достоверности, однако упоминание о таком разнообразии необходимо, чтобы не сводить внешний опыт к зрению. Тем более что у Соловьева такая редукция имеет определенную цель.

Слово «факт» Соловьев употребляет в значении близком к достоверной констатации данного. Фактом является в этом смысле не то, что мы видим именно камин и не то, что мы именно его видим, а не ощупываем, но «присутствие известного зрительного представления с определенными признаками цвета, очертания, положения и т. д.». Именно наличие зрительного представления достоверно, по Соловьеву, но не наличие представленного предмета. С таким утверждением можно было бы согласиться, по крайней мере, в качестве исходной точки анализа, если бы не особое понимание самого представления. По Соловьеву, представление, но не предмет, обладает признаками цвета, очертания, положения и т. д.

Представление, «которое обозначается словом «камин» (...) имеет известные, определенные признаки зрительного очертания, положения и т. д., *одинаковые* при сновидении, при галлюцинации, при оптическом фокусе и при нормальном восприятии, ибо камин всегда есть камин, а не шахматная доска и не самовар, вижу ли я его во сне или наяву, в зеркале или прямо перед собою. Во всех этих случаях имеется налицо одинаково достоверный факт: данное сознание непосредственно занято известным, определенным представлением» (1, 772—773).

Рассмотрим теперь эту мнимую самоочевидность аналитически. Сначала утверждается, что мы видим камин, затем оказывается, что мы заняты не камином, но представлением «камин», обладающим цветом, формой и пространственным положением. Причем это представление, одинаковое наяву и во сне, при галлюцинации и оптическом фокусе, должно быть обозначено словом «камин»! Эта смелое утверждение существования одного и того же представления в нормальных и аномальных состояниях «психической наличности» находит у Соловьева адекватное обозначение: призрак. «Человек, утверждающий данную наличность известного предмета, может, однако, в некоторых случаях оказаться совершенно обманутым, т. е. принимающим призрак предмета, например, камина, за его реальность, — этот факт нисколько не подрывает безусловной достоверности чистого сознания в его собственных пределах» (1, 772). Соловьев сам и совершенно справедливо называет представление, которым, по его мнению, занято сознание, призраком, однако создает одновременно иллюзию, что речь идет все-таки о предметах, но не о призраках. Да, камин — это не самовар, однако это не означает, что мы различаем устойчивые призраки, а не предметы, пусть даже мы принимаем нереальное за реальное, призраки, которые могут в неизменном виде переходить из состояния яви в состояния сна и галлюцинации и обратно, призраки, которые каким-то образом

улавливаются сознанием и обозначаются как «камин» или «самовар». Остановка ведь за малым — объяснить, почему именно это сочетание цвета, формы и положения мы называем камином, а другое — шахматной доской или самоваром. Более того, форма, цвет, положение также имеют свои способы данности, так что мы должны были бы иметь дело не просто с призраками, но с призраками призраков. Следует отметить, что обращение именно к зрительному представлению облегчает Соловьеву в определенной мере введение призраков. Иначе необходимо было бы еще предполагать наличие, например, определенных обонятельных представлений, которые получали бы имя розы, или особых сочетаний слуховых представлений, которые получали бы имя пения соловья.

В интерпретации предмета как «зрительного представления с определенными признаками цвета, очертания, положения и т. д.» у Соловьева проявляется в своеобразной форме позитивистская тенденция — разлагать предметы на ощущения[9]. Примечательно, что такую же тенденцию, причем еще в более явной форме, можно обнаружить и у спиритуалиста Лопатина: «Я наблюдаю, положим, движение поезда по полотну железной дороги. Все мое наблюдение слагается из двух категорий восприятий — зрительных и слуховых: я *вижу* цвет и форму локомотива, *вижу* цвет и форму вагонов, *вижу* движение этих предметов, определенных для меня сейчас указанными признаками цвета и формы, *слышу* шум, то приближающийся, то удаляющийся. Говоря не совсем обычным языком, мое наблюдение в данном случае ограничивается тем, что я вижу ряд цветовых пятен известной формы, меняющих свое место, и при этом слышу некоторый однообразный

[9] Если Брентано и Гуссерлю удалось провести грань между феноменологическим пониманием сознания и позитивистским (Мах, Авенариус), то Соловьев не предпринял усилий в этом направлении.

звук; все же то, что я в своем уме присоединяю к этим простым восприятиям, есть уже результат предшествующих опытов. Напротив, свойства и отношения предметов, которые не суть в то же время свойства и отношения восприятий, лежат вне области нашего опыта»[10]. Если бы Лопатин был последовательным, то он не употребил бы в описании слова «вагон» и «локомотив», а попытался бы опять разложить, но уже восприятие частей поезда, на цвета, формы и звуки. В результате мы имели бы полное «разъятие» смысла, которое, конечно, возможно, но в особой установке. Описание такого уничтожения смысла при восприятии оперного спектакля в особом эмоциональном состоянии дал Л. Н. Толстой в «Войне и мире» (II, 5, IX): «На сцене были ровные доски посередине, с боков стояли крашеные картоны, изображавшие деревья, позади было протянуто полотно на досках. В середине сцены сидели девицы в красных корсажах и белых юбках. Одна, очень толстая, в шелковом белом платье, сидела особо, на низкой скамеечке, к которой был приклеен сзади зеленый картон. Все они пели что-то. Когда они кончили свою песню, девица в белом подошла к будочке суфлера, и к ней подошел мужчина в шелковых, в обтяжку, панталонах на толстых ногах, с пером и кинжалом и стал петь и разводить руками». Здесь мы прерываем пространное описание Толстого и обращаемся к Хайдеггеру, который кратко, но точно обрисовал феноменологическую позицию в отношении восприятия предметности: «В феноменальном смысле прислушивание тоже более изначально, чем простое ощущение тона и внятие звука. Прислушивание тоже представляет собой понимающее слушание, т. е. «изначально и прежде всего» мы слышим как раз-таки не шумы и звуковые комплексы, но тарахтящий мотор, трамвай, мотоцикл, колонну на марше,

[10] *Л. М. Лопатин*. Положительные начала философии. Т. 1. М., 1886. С. 57.

северный ветер. Чтобы «услышать» нечто вроде «чистого шума», нужно предварительно принять очень искусственную и сложную установку. Но тот факт, что прежде всего мы слышим именно мотоциклы, автомобили и т. п. (что в сущности-то звучит довольно странно), дает нам феноменологическое подтверждение того, что именно в нашем ближайшем бытии в мире мы уже всегда заняты самим миром, а не «ощущениями», которые, словно в каком-то театре, представляют вещи»[11].

У Соловьева такая тенденция «разложения» не так заметна, как у Лопатина, ибо он делает акцент на переходе уже «готового» представления из одного состояния (нормальное восприятие, сон и т. д.) в другое. Однако этот переход становится возможным именно потому, что воспринимаемые предметы трактуются как совокупность воспринимаемых качеств — формы, цвета и положения, причем у Соловьва, в отличие от Лопатина, исключается звук (скажем, потрескивание дров, которое не входит у Соловьева в описание камина, видимо, потому, что камин, да и самовар и шахматная доска должны восприниматься, с его точки зрения, как предметы изолированные, выхваченные из мира, из ситуаций-в-мире, и к тому же вне их реальных функций. Возможно, что кому-то снятся отдельно взятые шахматные доски вне шахматной игры или других их употреблений, камины, которые не греют и не являются элементом архитектурного сооружения, самовары, в которых не приготавливают чай и т. п., однако наяву мы воспринимаем предметы не благодаря сложению воспринимаемых чувственных качеств (для этого мы должны были бы сначала отделить их друг от друга), но благодаря различению, а именно, выделению определенной сопряженности формы и функции

[11] *М. Хайдеггер*. Пролегомены к истории понятия времени §28, d, α. Томск, 1998. С. 280.

предмета, а также благодаря памяти, фиксирующей эту сопряженность, а не только визуальный образ предмета.

Только человек, который никогда не видел поезда, мог бы дать описание его восприятия аналогично Лопатинскому, не употребляя, конечно, слов «поезд», «вагоны», «локомотив». Аналогичным образом, у Соловьева камин и прочие предметы можно было бы узнавать по описанию, ни разу не соприкоснувшись с ними. В принципе это возможно, но не в реальном опыте восприятия и действия в жизненном мире, который затем может трансформироваться в сновидения или галлюцинации. Наяву или во сне, при оптическом обмане или галлюцинации сознание занято предметным, и мы всегда отличаем не представления камина, самовара и проч., но камин в определенной ситуации-в-мире, пусть даже фантастической, от самовара и шахматной доски, которые тоже находятся в соответствующих мирах и ситуациях. Впрочем, пример Соловьева наводит на мысль, что обычно не столько разделяют, сколько связывают приятно проведенным вечером камин, шахматную доску и самовар.

Смесь платонизма и мистицизма у Соловьева весьма отличается от обоснования интенциональности сознания у Брентано и Гуссерля, хотя может показаться, что способы рассуждения обладают определенным сходством. Один из основных аргументов ранней феноменологии состоит в том, что существование акта сознания и его структура не зависят от реальности предмета. Если предмет не существует, и вместе с тем не существует его цвет, то от этого не зависит ощущение цвета, которое как раз нужно отличать от окраски предмета. (У Соловьева, как мы видели, не камин, но его призрак обладает цветом, формой и положением.) Речь идет, таким образом, не о призрачных представлениях, которыми занято сознание, но о самом сознании, об акте сознания, структура которого не изменяется в зависимости от реальности (Кельнский собор) или нереальности (Вавилонская башня) предмета. Это

аргумент можно оспаривать на основе анализа того, что традиционно обозначается как акт сознания, но из этой аргументации не вытекает существования призраков-представлений. С точки зрения феноменологии сознания, акт сознания направлен на предмет, но не на представление предмета. Предмет может не существовать реально, но его данность может присутствовать (как оптический обман, например). Такое положение дел используется Брентано и Гуссерлем не для доказательства существования автономной данности как призрака, который может переходить в неизменном виде из состояния восприятия в состояния сна и проч., но для доказательства независимого от предметности существования акта сознания[12]. В направленности на предмет сознание идентифицирует его, и только после идентификации предмета возникает вопрос о достоверности данности. При этом данность предмета отличается от самого предмета не тем, что дублирует его «спиритически», но тем, что дает предмет в определенном ракурсе. Мы видим камин, самовар и шахматную доску не только в определенных «мирах и мирках», но и в определенных ракурсах и пространственных положениях, которые никак не могут быть одинаковыми наяву, во сне и при галлюцинации.

Различие предмета и способа его данности требует специальных усилий и процедур, как бы их ни обозначать. Однако это различие не фиксируется сразу же при восприятии предмета, как это хочет представить Соловьев. Когда мы видим камин, мы не фиксируем призрак под названием «камин», чтобы сравнить его затем

[12] Отметим еще раз, что не считаем эту точку зрения окончательной истиной, но все же она обладает дескриптивной основой, и ее критика возможна, прежде всего, как критика понимания самого акта сознания и предпосылки изначальной самотождественности предмета, но не как критика самого различия между актом, предметом и его данностью. Подробнее см.: *В. И. Молчанов*. Исследования по феноменологии сознания. М., 2007. С. 386–425.

с действительным камином. В противном случае было бы непонятно, откуда вообще появляется понятие действительности. Проблема эта весьма сложная, но все же очевидно, что понимание действительности предметного мира возникает не из призрачного мира, не из недействительности призрачных представлений, но из действительности актов сознания и «самих вещей».

Очевидно, что в этих пассажах Соловьева о достоверности призраков смешано описание обыденной установки и философского размышления, иначе говоря, обращение к тем, кто смотрит на пылающий камин и хочет погреться у него или запасти дров, и к тем, кто при виде пылающего камина задается мыслью о достоверности видимого. Если все же речь идет о философе, созерцающем камин и сравнивающем видимое им с являвшимся во сне и проч., то и в этом случае (если даже допустить в философское размышление призраки) размышляющий отделяет все же призрак от предмета, который он видит, а не предмет от призрака, который он якобы с самого начала имеет в качестве «факта». Кроме того, само различение предмета и способа его данности есть не что иное, как элемент философского размышления, или определенной философской процедуры, и должно быть зафиксировано в качестве таковой. Иначе говоря, без определенных процедур даже малая область очевидности и «чистого сознания» невозможна, так же как невозможна без специальных процедур достоверность предметной данности. Такие процедуры упрочивают как достоверность существования определенного акта, так и достоверность определенного содержания сознания, а не фиксируют наличие призраков-дублей предметов. Для того чтобы отказаться от достигнутой достоверности, нужно прийти к другой достоверности и очевидности. У Соловьева — наоборот, от зафиксированной достоверности мало проку и легко отказаться; и нужно выйти в область недостоверного, чтобы показать, что не все здесь бесспорно. Именно такова

неявная и по существу тавтологическая предпосылка лежит в основе критики субстанциализма в ТФ.

## II. Критика Декарта или вынесение *я* за скобку

Соловьев основывает свою критику субстанциализма внутреннего опыта на противопоставлении якобы легко находимой достоверности внутреннего и внешнего опыта и недостоверности субъекта сознания. Главным предметом критики Соловьева является Декарт. При этом он избирает путь прямо противоположный Декарту. Если для родоначальника Новой философии поиски первоочевидности есть поиски предельных основ познания, то у Соловьева определение сферы очевидности и достоверности имеет своей целью, во-первых, вывести за ее пределы субстанциальность *я*, а, в конечном итоге, как это ни покажется парадоксальным, признать ее никчемность и ничтожность. Иначе говоря, размышление движется не от очевидности к положительному знанию, но от определенной служебной роли очевидности — контраста по отношению к недостоверности субстанции — к отказу от очевидности чистого сознания ради «искания истины».

Если сознание не ручается за реальность внешних предметов, то, может быть, из самодостоверности сознания можно сделать вывод о «подлинной реальности *сознающего* субъекта, как самостоятельного существа, как мыслящей субстанции?» (I, 776). Соловьев делает оговорку, что ранее он придерживался положительного ответа на этот вопрос. Однако изменение его позиции не меняет ничего относительно его убеждений в его собственном существовании, а также в существовании всех других «обоего пола лиц». Весь вопрос только о разумных основаниях такой убежденности, ибо без рационального исследования «человек, наиболее уверенный в истине своего мнения, не может знать, как следует, в *чем* он, собственно, уверен» (I, 776). Такая постановка вопроса о рациональном

определении предмета уверенности подталкивает к неявной субстантивации этого предмета, и в данном случае субъекта, или *я*: «Имеем ли мы в простом или прямом сознании самодостоверное свидетельство о существовании сознающего, как этого подлинного субъекта? Есть ли такое существование нашего *я* самоочевидный факт сознания, могущий быть выраженным в логически обязательной форме?» (1, 776). Отождествляя подлинный субъект и «наше я» Соловьев предрешает вопрос об инстанции, в которой должно быть дано «наше я»: это «простое или прямое сознание». Ранее у Соловьева шла речь о чистом сознании, затем о наличном сознании как внутреннем факте, теперь вводится термин «простое или прямое сознание». Разумеется, если «чистое сознание» — это «прямое сознание» и оно тождественно своему предмету («А=А»), то уловить какой-то субъект, а тем более подлинный, не представляется возможным. Прямое сознание имеет во внутреннем опыте в качестве своих предметов разнообразные акты и содержания сознания (без строгого их разделения у Соловьева) и принципиально не может иметь в качестве предмета что-нибудь иное. В этом смысле вопрос уже решен терминологически, и дальнейшие рассуждения Соловьева можно рассматривать как попытку доказать отсутствие данности субъекта, или *я*, в непосредственном сознании в качестве субстанции и обнаружить его в качестве формы, вмещающей «психический материал всякой индивидуальности» (1, 787).

Доказательство отсутствия всегда решается косвенными методами, и если не существует *я* как субстанции, то нужно искать его в каком-то другом качестве. Такая логика явно или неявно субстантивирует *я*, по крайней мере, необоснованно допускает его непременное присутствие «при» любой «психической наличности». Разумеется, Соловьев не ставит перед собой задачи доказать отсутствие субстанции, такая постановка задачи выглядела бы весьма парадоксально. Он ставит перед собой более скромную,

на первый взгляд, задачу — показать отсутствие бесспорности по этому вопросу, показать отсутствие очевидности при решении вопроса о субстанции. Однако отсюда должны последовать, как мы дальше увидим, совсем не «скромные» выводы об анонимности, или, о «ничейности» сознания. Ход рассуждений Соловьева можно выразить в следующем умозаключении. Первая посылка: субстанциальность *я* означает, что любой акт сознания и любое его содержание есть модус этой субстанции и «принадлежит» ей. Вторая посылка: наличие субъекта как субстанции сомнительно, т. е. мы ничего достоверного знать о субстанции не можем. Вывод: мы не можем знать, кому, собственно, «принадлежат» акты и содержания сознания.

Основной упрек Декарту у Соловьева состоит в том, что он слишком поспешно оставил метод сомнения и не направил его на субъект; как следствие — смешение «чистого субъекта мышления» и эмпирического субъекта». И то и другое может, по Соловьеву, подразумеваться под *я*. Действительно, после кантовского различия чистого и эмпирического субъекта, или *я*, трудно не удержаться и не отнести декартовское ego cogito к какому — либо из них. Характерны здесь колебания Гуссерля: в первом издании *Логических исследований* он пишет: «В *я есмь* «Я не может быть полностью эмпирическим»[13]. Во втором издании Гуссерль вычеркивает слово «полностью» и решает в пользу «чистого Я», которое должно обеспечить первоочевидность.

Соловьев трактует декартовское мышление как «внутреннее, психическое состояние, *сознаваемое как таковое*» (I, 778), как «замечаемый факт психического происшествия и ничего более» (I, 778). Этот факт есть, по Соловьеву «тождественная со своим содержанием *прямая*, простая и или непосредственная форма сознания» (I, 778).

[13] *Э. Гуссерль*. Логические исследования, Т. II (1). М., 2001. С. 332.

Это мышление, эта форма, по Соловьеву, самодостоверна, а мыслящий, или субъект, лишен такой достоверности. Соловьев вовсе не отрицает наличие субъекта сознания, его задача состоит в том, как мы увидим далее, чтобы представить этот субъект, или *я*, в качестве пустой формы, которая может быть наполнена любым содержанием.

«Он (Декарт — *В. М.*) везде предполагает, — пишет Соловьев, — что это мышление принадлежит какой-то особой, отличной от тела реальности, которую он безразлично называет душой ( me), духом (esprit), мыслящей вещью (res cogitans, chose qui pense), наконец, умственной субстанцией (substance intelligente) (1, 778). Легко увидеть, однако, что у Декарта нет отношения принадлежности между мышлением и душой, как будто душе принадлежит еще что-либо, кроме мышления. «Я есть субстанция, вся сущность или природа которой состоит только в мышлении»[14]. Соловьев утверждает, что из рассуждений Декарта «нельзя заключить относительно мыслящего как чего-то отличного от мышления» (1, 779). Но такого различия как раз Декарт не проводит, и Соловьеву остается недоумевать: «зачем же давать два названия с таким разным значением одному факту?» (1 779). Критика интерпретации Декарта у Соловьева, и тем более анализ рассуждений Декарта, не входит в нашу задачу, однако принципиальное различие, которое необходимо отметить в контексте проблемы *я*, состоит в следующем. Если Декарт стремится показать, что *я* — это акт мышления, то Соловьев пытается показать, что *я* — это мысль как нечто данное[15].

[14] *Р. Декарт*. Избранные произведения. М., 1950. С. 283.

[15] Ход рассуждений Декарта начинается с констатации несомненности собственного существования: «я есмь» — это единственное, в чем нельзя сомневаться. Однако необходимо выяснить, кто такой *я* (что такое «кто»?), что является моим сокровенным свойством, что представляет собой мое собственное существование. После исключения тела и «телесных свойств» души остается мышление как истинный критерий: «я мыслю, следовательно,

Критика Декарта находит свое продолжение у Соловьева в попытке показать, каким вообще образом возможно выделение *я* из «психической наличности». Такая постановка вопроса вполне оправдана, причем в двух отношениях. Во-первых, критика должна найти свое подтверждение в том, что ошибка критикуемой теории находит свое объяснение, а во-вторых, независимо от критикуемой теории вопрос об акцентуации *я* представляет особую важность в теории сознания. Переходя от критического рассмотрения к систематическому, Соловьев предпринимает попытку выделить два уровня мышления, которое он, якобы следуя Декарту, теперь понимает как «факт *замечаемых* ощущений, представлений, волений и составляемых понятий, суждений, умозаключений, решений» (1, 779). Вместо «замечаемого факта психического происшествия» мышление предстает теперь как факт многих замечаемых и составляемых психических происшествий: замечаются ощущения, представления и воления; составляются понятия, суждения, умозаключения и решения. Такая классификация, при которой «воления» и «решения» принадлежат разным уровням, нужна Соловьеву для того, чтобы отнести *я* к понятиям, а не к чувствам, или чувственности; при этом различие между «замечать» и «составлять» должно, видимо, соотноситься, хотя сам Соловьев это не фиксирует, с различием актов и фактов. «Одно в являющихся в мышлении понятиях есть понятие *я*, или субъекта, имеющее то свойство, что оно связывается со всеми прочими мысленными фактами (или данными состояниями) как привходящий, вторичный акт» (1, 779).

Стилистически это предложение вряд ли можно признать удачным, не говоря уже о терминологической

я существую». Ясно, что задача Декарта состояла как раз в том, чтобы сблизить *я* и мышление, причем мышление не как *факт*, но как *акт*. Далее мы столкнемся у Соловьева с путаницей в употреблении терминов «акт» и «факт».

неясности. Прежде всего, возникает вопрос о генезисе *я* как *понятия*. Составляется ли это понятие (при всей неясности слова «составлять» оно все же близко по значению слову «создавать») или *является* в мышлении. Само выражение «являющееся в мышлении понятие» позволяет сделать предположение, что понятие у Соловьева — это скорее пустая форма, нежели кантовская синтетическая деятельность. Хотя, разумеется, установить точно, что понимает Соловьев в данном случае под понятием, невозможно.

Иронизируя по поводу аналогии В. Кузена между cogito, ergo sum как принципом личного существования и кантовскими категориями рассудка, Соловьев замечает, что искать в категориях «личного существования» все равно, что искать его в таблице умножения. Действительно, чистая апперцепция «я мыслю», не входит в число кантовских категорий рассудка. Тем не менее «я мыслю», по Канту — это не просто фиксируемое понятие, но понятие, или даже суждение, как отмечает Кант, которому принадлежит особая функция в познавательной способности, а именно функция единства сознания. По Соловьеву, эта специфика состоит только в том, что *я связывается* со всеми другими, и притом не только понятиями, но вообще с «мысленными фактами или данными состояниями». Как связывается, благодаря чему возможна эта связь, а также что такое «данное состояние» Соловьев не уточняет.

Рассмотрим теперь детально, как Соловьев осуществляет переход от интерпретации и критики Декарта к описанию «сути дела», то есть к описанию возможного выделения *я* в сфере сознания. Повторим, что сама проблема представляется нам особенно важной, и обращение к этой проблеме у Соловьева заслуживает самого пристального внимания еще и потому, что Соловьев, с одной стороны, пытается рассуждать здесь на основе опыте, а не готовых решений, а с другой стороны, основывается

на определенной предпосылке, которая как раз противоречит опыту.

Итак, понятие *я*, или субъекта, по Соловьеву, *является в мышлении* «как «привходящий вторичный акт». Такова предпосылка. Затем Соловьев апеллирует к опыту, чтобы показать возможность выделения *я* в качестве «чего-то самостоятельного». К факту видения, например, красного круга на зеленом фоне «сейчас же привходит акт причисления этого частного факта к целому ряду таких фактов, связанных одним мысленным субъектом» (1, 779). Широко используя слово «факт» для характеристики «психических происшествий» и «психической наличности», Соловьев весьма неожиданно вводит термин «акт», причем «вторичный», в то время как в*и*дение (красного круга на четырехугольном зеленом поле) он называет *первичным фактом*. Действительно, кажется странным, что «вторичный акт» связывается с «прочими мысленными фактами». Однако это все же не опечатка, как можно было бы предположить, вкравшаяся уже в первое издание первой статьи, но результат нечеткого различия актов и данностей сознания — именно по отношению к последним, как мы видели, Соловьев также употребляет термин «факт».

В «Критике отвлеченных начал» Соловьев различает «два общепризнанных способа познания: ощущения (факты сознания) и понятия, или чистые мысли (акты сознания)» (1, 696). Не будем решать, насколько общепризнанным является указанное различие, и отметим только, что Соловьев делает попытку ввести полезное в проблемном отношении различие, которое служит у него, однако, только для того, чтобы противопоставить эти два способа познания и единое сущее. В качестве перехода от различных способов познания к единому сущему Соловьев предлагает своеобразную концепцию направленности сознания, которая существенно отличается от концепции интенциональности как у Брентано, так и у Гуссерля. Речь идет о «чувственном и умственном отношении

познающего к «чему-нибудь». Причем это «что-нибудь» должно обязательно существовать, иначе не было бы возможным отношение. Таким образом, выделяются три элемента. Познающий как сущий, отношение («чувственное или умственное») и сущее. Причем это сущее, это «что-нибудь» еще не призрачно, оно существует наяву, а не во сне или в галлюцинации. В этом можно усмотреть изменение позиции Соловьева в ТФ, где вводится «призрачное» измерение предметности. Кроме отмеченного различия, связанного с брентановским и гуссерлевским аргументами возможного несуществования предмета, следует еще отметить, что само интенциональное отношение рассматривается в феноменологии не как отношение между двумя реальными вещами.

Можно было бы предположить, что в ТФ Соловьев пытается извлечь из различия актов и фактов определенную пользу, разделяя понятие *я* как *акт* и видение круга как *факт*, однако в ТФ это различие как таковое не фиксируется и после отмеченного выше двукратного его употребления термин «акт» опять-таки исчезает надолго: далее Соловьев называет чистый субъект мышления, или чистое *я*, *феноменологическим фактом*.[16] Если учитывать количественное преобладание «фактов» над «актами», то более вероятным будет другое предположение: «акт сознания», или «акт мышления» должен раствориться в «фактах сознания». Иначе говоря, цель Соловьева состоит в том, чтобы

[16] Термин «акт» употребляется в ТФ всего пять раз; он даже отсутствует в предметном указателе цитируемого нами издания. Первый раз — в VI разделе первой статьи, где Соловьев прямо пишет о необходимости учитывать акт мышления: «Самый акт мышления о предмете есть некоторое соотношение между ним и мыслию, от которого отвлечься значило бы для мысли отвлечься от самой себя» (1, 768), однако это требование он сам по существу не выполняет. Термин «факт» — основной в трех статьях; он употребляется более 180 раз.

субъект, или *я,* как источник актов мышления трансформировать в субъект как данность среди других данностей.

Присмотримся внимательней к акту причисления определенного факта видения к «ряду таких фактов, связанных одним мысленным субъектом». В таком случае мы должны иметь дело по крайней мере с двумя актами: один причисляет «первичный факт», например, видения, к ряду таких фактов: например, сначала «видится» круг, затем эллипс, а затем квадрат; сначала на зеленом фоне, затем на голубом, а затем на фиолетовом и т. д. Второй акт должен выделять *я* из совокупности психических актов и превращать его в нечто самостоятельное: «Как функция неопределенного ряда психических фактов, это *я* естественно выделяется из их совокупности, выносится, так сказать, за скобку и принимает вид чего-то самостоятельного, то есть является мысль, что логический субъект сознаваемого ряда явлений есть выражение чего-то более реального, чем эти явления» (1, 779). По этой логике, второй акт — выделения, или вынесения за скобку, становится необходимым для образования представления о самостоятельном субъекте, ибо само по себе «причисление к ряду» вовсе не требует выделения какого-то «мысленного субъекта», и вывод Соловьева о появлении «я вижу» в серии «первичных фактов» восприятия является, по меньшей мере, поспешным.

Итак, возникают вопросы: *я* — это акт, хотя и вторичный, или результат какого-то другого акта, если результат, то какова природа этого второго акта — акта выделения *я*? Или само *я* себя выделяет? Но тогда проблема возвращается к своей исходной точке. Если *я* — это «функция неопределенного ряда психических фактов», то в чем конкретно состоит эта функция? Если под функцией имеется в виду просто общий множитель слагаемых, который можно вынести за скобку, то такая аналогия мало что дает для анализа структуры сознания. Общий множитель не выделяется *естественно*, но всегда с определенной целью: для

того чтобы сказать «я вижу то-то и то-то», нужны основания; сам акт видения не нуждается в констатации «я вижу», и субъект этого акта не принимает вид чего-то самостоятельного, ибо в акте видения нет данности субъекта, но есть данность предмета (прямая), и данность акта (косвенная). Однако такую квазиматематическую операцию Соловьев приписывает Декарту, который из «я мыслю» и «я существую» якобы выделяет *я* в качестве познающего субъекта.

«Является мысль» о логическом субъекте явлений, утверждает Соловьев, но не говорит о том, кому и зачем является эта мысль, кто выносит за скобку *я*, для кого оно принимает вид чего-то самостоятельного? Отсутствие адресата — это своеобразный риторический прием, который должен убедить читателя, что адресата вообще не существует. Если все же речь идет о Декарте, если именно Декарту приписывать операцию вынесения за скобки *я* из «я мыслю» и «я существую», как это фактически делает Соловьев, то этот Декарт очень похож на Канта Виктора Кузена, о котором Соловьев иронически замечает, что это не тот, а другой Кант; как у Хлестакова не тот, а другой Юрий Милославский.

Если же речь идет не о Декарте, но о попытке описать возникновение представлений о *я*, то источник и цель этого представления остаются у Соловьева неопределенными. Если Каринский указывает в качестве такого источника воспоминание, а в качестве цели, или назначения, замену подлинного «субъекта или существа», переживающего те или иные состояния (*я* как явление действительного субъекта), то для Соловьева *я* и «субъект» — тождественны, и оба относятся к миру явлений. Точнее говоря, в отличие от Каринского, Соловьев отказывается от противопоставления действительности и явления во внутреннем опыте, причем в пользу явления, и этот отказ имеет далеко идущие цели.

Позиция Соловьева определена не только в своих исходных точках, но и в конечных результатах. Эти результа-

ты — «*всецельность*» истины как сверхличный, а на самом деле безличный процесс (1, 822), что предполагает «пустое я» и «ничье сознание». Тактика перехода от самодостоверности «фактов мышления» к «ничьему сознанию» предусматривает, во-первых, критику субстанциализма *я*, что выражается в попытке представить *я* как вторичный акт (или вторичный факт?), во-вторых, в попытке представить *я* одновременно как феноменологический факт и как пустую форму. Таким образом, субъект как «феноменологический факт» является переходным пунктом от критики субстанции к пустой и наполняемой форме.

Непосредственно, однако, переход от *я* как «вторичного акта», как общего множителя или функции ряда к *я* как «феноменологическому факту» осуществляется через *я* в качестве логического субъекта, который как раз и создает, по Соловьеву, видимость чего-то более реального, чем явления. После выноса за скобку *я* оказывается логическим субъектом «сознаваемого ряда явлений».

Для кого *я* предстает теперь как логический субъект, кому «является мысль», что логический субъект есть выражение чего-то более реального», опять-таки не уточняется. Возьмем на себя смелость считать себя адресатом, Иначе говоря, попробуем проверить эти утверждения. Когда нам кажется, что «наше я» есть нечто самостоятельное, то это не означает, что у нас возникает мысль о логическом субъекте и что последний выражает нечто скрытое от нас и более реальное, чем все остальные данности сознания. Нам может казаться, что наше *я* есть нечто более глубокое, чем определенная данность или определенный акт, но это никак не связано с понятием логического субъекта, или субъекта суждения. Логический субъект может указывать на возможный предикат, но не на что-то более реальное, нежели он сам. *Я* превращается в логический субъект благодаря чисто формальной операции выделения *я* из суждений «я вижу», «я слышу» и т. п., за которой скрывается определенная стратегия. *Я* как понятие, *я* как

акт, пусть даже вторичный, превращается в логический субъект, который по определению лишен энергии акта и должен избавить нас от духовной субстанции *я*.

Если *я* — это логический субъект явлений, то о каких явлениях может идти речь? Если явления — это «красный круг на зеленом четырехугольнике» и множество подобных «явлений», то их логический субъект будет не *я*, но «я вижу», и за скобку видимых явлений может быть вынесено не *я*, но акт «я вижу», а за скобку ряда слышимых явлений, таких как, например, «мелодия на фоне шума», может быть вынесен субъект «я слышу», и т. п. Я вижу, я слышу, я ощущаю теплое или холодное, я ощущаю запах и т. д. — это как раз декартовское cogito как акты восприятия, воспоминания, воображения и т. д., что в целом и составляет декартову мыслящую субстанцию. Если же из «я вижу», «я слышу» и т. д. выделить *я* как «логический субъект», то тогда явлениями будут акты видения, слышания и т. п.

Несомненно, что Соловьев нащупывает, здесь реальную проблему. В самом деле, выделение *я* возможно, однако не из суждений в качестве логического субъекта (такая операция носит формальный характер), но из определенных видов опыта, которые вербально или не вербально выражаются в суждениях. Разумеется, такое выделение, или, лучше сказать, акцентуация Я, возможна, но речь при этом идет не о метафизике, но о гипертрофии *я*, при которой не акт восприятия, воображения и т. д., но именно волевое и властное начало доминирует над содержанием опыта и претендует на статус управляющего центра как своего, так и чужого опыта[17].

Превратив *я* в логический субъект, Соловьев предлагает «забыть на минуту о всякой метафизике» и опровергнуть

[17] Подробнее см.: *В. И. Молчанов*. Опыт и фикция: поток сознания и гипертрофия Я // Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге. М., 2007.

Декарта, а заодно и субстанциональность *я* с помощью детей, Гомера и «консервативного английского народа».

Итак, Соловьев задает вопрос: что же такое это более реальное, чем явление? Ответ дают, с его точки зрения, дети, для которых *я* — это их тело, а также «Илиада»: «Если мы возьмем памятник исторических детских лет собирательного человека — «Илиаду», то на первой же странице найдем тот же самый взгляд. Гнев Ахиллеса, затянувший войну, послал в Аид множество душ или теней храбрецов, *самих же их* распростер в поле на добычу хищных птиц и зверей. *Сам* человек, реальный субъект, есть тело, даже мертвое, а Декартова chose qui pense есть только *тень.* — И теперь консервативный английский народ, говоря о человеческом субъекте, называет его телом: некто или кто-нибудь, по-английски some body или any body, т. е. некоторое *тело,* никто — no body, т. е. никакое тело, кто-нибудь другой — some body else, т. е. какое-нибудь другое тело» (1, 780).

Если допустить, что эти рассуждения являются чем-то большим, чем риторическим приемом, то нужно все же отметить, что только в первом примере (из «детской психологии») о субъекте речь идет в первом лице единственного числа, причем указание на свое тело при самоидентификации присуще в определенных ситуациях и взрослым. Иначе говоря, речь идет лишь о различном употреблении местоимения *я*, но не о телесной субстанции. Два остальных примера относятся к местоимениям третьего лица. То, что греческие герои неуютно чувствуют себя без тела в царстве теней, завидуя простым, но живым пахарям, так на то они и язычники, в отличие от Декарта. Странным показалось бы даже склонному к мистицизму Соловьеву, если бы сошедший в Аид Ахиллес отрекомендовался по-французски: chose qui pense, прибавив при этом, что настоящее его *я* — это пята, пронзенная стрелой Париса. Что касается английского языка, то слова, приводимые Соловьевым, пишутся слитно, при

этом *я* никогда не обозначается как тело; можно сказать my body (мое тело), но нельзя сказать *я* как mybody — такого слова в языке английского консервативного народа нет, однако есть слово myself, никакого «тела» не содержащее. Somebody, anybody, nobody это неопределенные, а не личные местоимения и к *нашему телу* никакого отношения не имеют. Стоит при этом вспомнить и неконсервативный русский народ, в языке которого неопределенное местоимение «кто-нибудь» может быть выражено отнюдь не телесно. В России даже мертвые могут быть душами, и при этом их тела никого не интересуют. Или, когда спрашивают, если ли здесь хоть кто-нибудь, говорят: если здесь хоть одна живая душа? Ответ может гласить: «Нет ни души».

На основании этих разнородных примеров Соловьев делает вывод, что «по первоначальному человеческому воззрению, реальный субъект психической жизни, настоящее наше *я,* или мы сами, это — телесный организм» (1, 780). Пожалуй, это уникальное значение *я*, нигде и ни у кого (by nobody?) не встречающееся. Языковое и поведенческое соответствие между *я* и телом вполне реально, и для этого не нужны ни греческие мифы, ни английский язык. «Я иду», «я лежу», «я встаю» и т. д. указывают на тело, в котором «обитает» душа (в частности, Декарт относил ходьбу и питание к действиям души), но не телесный организм, даже если слово «организм» понимать не в современном биологическом значении, но в более широком — как телесную организацию или телесный состав. Вспоминая пушкинскую рифму «организм-прозаизм», можно утверждать, что «организм» в русском языке не сочетается непосредственно с «душой» или *я*. Первый пример Соловьева в этом смысле показателен: дети указывают на грудь, живот или голову, а не на организм в целом, ибо в груди — дыхание, то есть дух, в животе — жизнь, а в голове — мысли, если уж принимать во внимание «первоначальные человеческие воззрения». Связывая

*я* и тело (Гуссерль вводит даже термин *Ichleib*), не учитывают обычно, и Соловьев этого также не учитывает, что в описаниях таких действий, как «я иду», «я лежу», «я встаю» и т. д., речь идет не о теле в целом или тем более не об организме в целом, но об определенных функциях тела. Разумеется, *я* может стать *организмом*, но только в том случае, если собственный организм как объект ухода и лечения становится основной жизненной темой. В нормальном опыте *я* обозначает единство определенных телесных функций и прагматических целей, если, конечно, отсутствует акцентуация, или гипертрофия *я*,

## III. Между Юмом, Кантом и мистицизмом

Начиная с XIV раздела первой статьи Соловьев, наряду с критикой декартовского субстанционализма, предпринимает еще одну попытку позитивной экспликации понятия субъекта, или *я*. Мы уже видели, что *я* — это вторичный акт (или факт), что это функция ряда и логический субъект ряда явлений. Теперь, следуя Канту, но не ссылаясь на него, Соловьев различает чистое *я* и эмпирическое *я*: «Когда говорится: *я мыслю,* то под *я* может разуметься или чистый субъект мышления, или же эмпирический субъект, т. е. данная живая индивидуальность, другими словами, субъект в смысле *отвлеченном* или субъект в смысле конкретном. Не сделавши с самого начала с достаточной ясностью и отчетливостью этого необходимого различения, Декарт впал в роковую путаницу, смешавши вместе признаки обоих понятий о субъекте и создавши незаконным образом третье — несомненного ублюдка» (I, 783).

Используя, как мы видим, достаточно сильные выражения[18], Соловьев упрекает Декарта, собственно, в том, что

[18] Даже если не считать здесь «ублюдка» ругательным словом (установить это достаточно трудно), можно констатировать, что ТФ изобилует крепкими выражениями: здесь и цыгане, «ловкие зубы

тот не является Кантом. Дело здесь не только в неисторическом способе рассмотрения: как будто до Канта любой человек, задумывавшись над проблемой «подлинного» субъекта, мог бы и должен был бы отличить чистый субъект от эмпирического. Дело еще и в том, что Соловьев принимает кантовское различие за различие между реально данными вещами (так же как и при направленности познающего на сущее). «Чистый субъект мышления есть *феноменологический* факт, не менее, но и не более достоверный, чем все другие, т. е. он достоверен безусловно, но *только* в составе наличного содержания сознания, ибо как явление в собственном, теснейшем значении этого слова. Когда является в сознание мысль о *я*, то это *я* очевидно есть факт психической наличности, или непосредственного сознания. *Я* фактически дано, или является так же, как и все прочее» (1, 783).

Если ранее Соловьев утверждал, что *я* — это вторичный акт (или все же факт?), то теперь *я* — это данность, причем данность непосредственная, данность того же уровня, что и любой другой факт. Соловьев забывает о вторичности *я* и на первый план выходит *я* как факт «непосредственного сознания». При этом «факт» есть не что иное, как являющаяся в сознание мысль. Обратим внимание на то, что мысль, по Соловьеву, является не *в сознании*, но является в сознани*е*, т. е. как некто, являющийся туда-то и туда-то. Ни о какой терминологической строгости, и даже определенности здесь не может быть и речи; и хотя в предыдущем предложении говорится о явлении «в теснейшем смысле слова», этот смысл становится весьма

заговаривать», т. е. философы, уклоняющиеся от подлинного философствования (1, 767–768), и субъект Декарта как «самозванец без философского паспорта» (1, 781) — вероятно, с намеком на истинного зарегистрированного царя, и Декарт, говорящий о Боге, «но так, что лучше бы он о нем молчал» (1, 827), и монады как «псевдофилософские понятия» (1, 823) и др. Видимо, это должно было крепить «коренное единство между добром и истиной».

неопределенном в выражении «являющаяся в сознание». Если Соловьев имеет в виду «появление в сознании мысли о *я*, то это появление может быть фактом «психической наличности», но никак не может быть фактом непосредственного сознания. У Соловьева это равнозначные выражения; при этом он не дает ни одного примера опосредствованного сознания. Строго говоря, непосредственным сознанием можно назвать сознание предмета, точнее, занятие сознания предметным, в котором мы «растворяемся», как это описывали Каринский и Гуссерль[19]. Уже

[19] Описания опыта без «я» у Каринского (1878) и дескрипции раннего Гуссерля (первое издание *Логических исследований*, 1901) конгениальны и даже вербально весьма близки: «Когда мы погружены в созерцание какого-нибудь предмета, в размышление о чем-нибудь, когда вполне поддались радостному чувству или горю, мы говорим, что во время этих состояний забываем самих себя и в этих словах заключается некоторая верная мысль. В эти моменты существуем, конечно мы, если понимать под словом «мы» то реальное существо (дух), которое переживает внутренние состояния, мысли, радости, горя и пр., существуют самые эти состояния как состояния, принадлежащие этому существу, но никакого данного в самом сознании «я» как особого сознаваемого субъекта этих состояний не выделяется. Только тогда, когда, выходя из этого состояния, мы обращаем внимание на только что прожитый нами факт внутренней жизни, представляем его или вспоминаем о нем, только теперь перед нашим сознанием является «я созерцал», «я радовался» и пр. под» (*М. И. Каринский*. Явление и действительность // Антология феноменологической философии в России. М., 1998. С. 37–38; первое изд.: Православное обозрение. 1878. Т. 1. № 4. С. 674.) У Гуссерля: «Но если мы, так сказать, живем в соответствующем акте, если мы растворяемся, например, в восприятии как рассматривании являющегося процесса или в игре фантазии, в чтении сказки, в осуществлении математического доказательства и т. п., то нигде нельзя заметить Я в качестве точки соотнесения осуществленных актов. Представление о [нашем] Я (Ichvorstellung) может быть „наготове“, для того чтобы с особой легкостью выдвинуть себя на передний план или, скорее, заново себя осуществить; но только если

осознание определенного акта сознания, даже если признать его самодостоверным, все же не будет непосредственным сознанием. Тем более не будет непосредственным сознанием «мысль о *я*».

Следуя, видимо, Каринскому, Соловьев пытался, как мы видели, представить *я* как нечто вторичное по сравнению с первичными актами сознания — видением, слышанием и т. д. Однако, в отличие от Каринского, Соловьев отождествляет субъект и *я*. Если Каринский вообще не акцентирует внимание на понятии субъекта, считая само собой разумеющимся наличие «существа», переживающего свои акты, то Соловьев, отождествляя *я* и субъект, пытается сначала показать их вторичность, а затем их достоверность только в качестве данности. Иначе говоря, сначала субстанциальность *я* подвергается критике с помощью демонстрации вторичности *я*, а затем феноменальность *я* вводится посредством различия между чистым и эмпирическим субъектом, первый из которых самодостоверен и явлен в «непосредственном сознании», в то время как самостоятельное существование второго как раз может быть подвергнуто сомнению.

Аналогия между внешним и внутренним опытом, которую проводит Соловьев, существенно отличается от аналогии Каринского, у которого и во внешнем, и во внутреннем опыте существует различие между явлением и действительностью. По Каринскому, данность предмета — это не сам предмет, но явление; *я* — это не само переживание, не сам переживающий субъект, но явление, замена субъекта. В аналогии Соловьева отсутствует различие явления и действительности. Преодоление наивной точки

оно себя действительно осуществляет и полагает себя в единстве с соответствующим актом, то „мы“ таким образом относим „себя“ к предмету, что этому отношению [нашего] Я соответствует нечто дескриптивно выявляемое. (*Э. Гуссерль*. Логические исследования. Т. II. Ч. I, V Исследование, §12. М., 2001. С. 352–353.)

зрения состоит, по Соловьеву, в том, что «бесспорная действительность» принадлежит предмету только как содержанию представления, и ему, быть может, «не соответствует никакой другой действительности» (1, 784). Различие явления и действительности Соловьев заменяет различием бесспорной и спорной действительностей. Критерием истины выступает «бесспорность», которая становится у Соловьева синонимом достоверности и истины.

Что же бесспорно во внутреннем опыте, по Соловьеву? Бесспорно, или самодостоверно, видящее определенный предмет *я*, но лишь как «субъект представления, или другого психического состояния» (1, 784). Если ранее *я* — это функция (общий множитель), или логический субъект, то теперь — это субъект представления, а также суждения, воображения и т. д., т. е. всевозможных актов сознания. Равнозначен ли «логический субъект сознаваемого ряда явлений» субъекту актов? При этом *я* получает здесь еще одну примечательную характеристику: его явление имманентно. Соловьев полагает, что за пределами «феноменологического бытия, или имманентного явления» (1, 785) об этом субъекте мы ничего сказать не можем.

«Логический субъект», как мы видели, должен казаться, по Соловьеву, чем-то более реальным, чем явления. При этом Соловьев не уточнял, кому и при каких обстоятельствах это может казаться. После проведения различия между чистым и эмпирическим субъектами Соловьев пытается уточнить свою позицию: *я* фактически дано, но существуют две точки зрения по поводу этой данности: с точки зрения «наивного реализма», «и *я*, и то, что дано в этом моем зрительном представлении, существуют равно реально и независимо друг от друга» (1, 783); после проведения методического сомнения *я* предстает как субъект актов сознания.

Таким образом, методическое сомнение, преодолевая наивный реализм, превращает реальность *я* в «феноменологический факт», который состоит, прежде всего,

в том, что *я* существует «лишь как субъект представления». *Я* дано теперь не только наряду с представлением и прочими актами, но как их субъект, т. е. то, что лежит в основе актов. Соловьев называет *я* феноменологическим условием мышления. Если *я* (речь идет о чистом субъекте) «феноменологический факт», то это должно означать у Соловьева, что *я* дано как феноменологическое условие.

Данность субъекта (*я*) в качестве феноменологического условия может означать только то, что наряду с данностью акта сознания нам дан субъект этого акта как условие этого акта. Иными словами, наряду с осознанием акта представления мы должны были бы осознавать субъект этого акта как его условие. Конечно, в опыте вря ли можно найти нечто подобное; и если в разделе XII, хотя и непоследовательно, Соловьев апеллирует к опыту в попытке описать источник наших представлений о независимом и реальном *я*, то в разделе XIII он по существу конструирует «феноменологический факт». Само определение чистого субъекта мышления в качестве феноменологического факта несет в себе противоречие в терминах. Если субъект чистый, т. е. очищен от всего эмпирического, то он может быть только трансцендентальным, но не феноменальным, т. е. являющимся условием. Более того, по Соловьеву, чистое я, или чистый субъект, является как нечто тождественное, в отличие от всех актов, которые он сопровождает. Может ли этот субъект обладать «феноменологическим бытием», или «имманентным явлением», говоря точнее, имманентной явленностью? Может ли являться в сознании, или «в сознани*е*» самотождественное *я*, связанное со всеми «психическими состояниями»? Разумеется, мы имеем дело здесь с неким подобием кантовского «я мыслю», которое сопровождает все наши представления. В то же время «чистое я» у Соловьева подобно юмовскому *я* как связке. *Я*, подчеркивает Соловьев, не есть некая высшая инстанция по сравнению с психическими состояниями, оно дано наряду с ними. В качестве аргумента

Соловьев проводит аналогию: «Непременный член какого-нибудь присутствия не есть в этом качестве представитель высшей инстанции» (I, 784). Аргумент не убеждает, ибо *я* не только постоянный член, но оно связано, как это утверждает Соловьев, с каждым из других членов «присутствия», и, следовательно, претендует на особую роль.

«*Я* сопровождает все психические состояния», *я* самотождественно, но *я* не субстанция — все это вполне в духе кантовского учения о чистой апперцепции и критики паралогизмов чистого разума. Однако, в отличие от Канта, Соловьев, во-первых, не только не ставит, но даже не упоминает проблему единства сознания, на которой сосредоточивается Кант, а во-вторых, не проводит, как мы увидим далее, четкого различия между *я* как субъектом и *я* как объектом. Впрочем, пример с английскими местоимениями это уже демонстрирует.

У Соловьева на первом плане — данность *я*, или субъекта сознания, у которого нет «другой реальности, кроме «феноменологической» (I, 785). Какова же данность этой реальности? Соловьев пишет: «Мы находим его как постоянную форму, связывающую все многообразие психических состояний, как неизменный, но пустой и бесцветный канал, через который проходит поток психического бытия. И если мы, однако, не признаем себя или свое *я* такою пустотой и бесцветностью, то лишь потому, что под самодостоверного субъекта сознания представляем нечто другое, именно нашу эмпирическую индивидуальность, которая, конечно, может быть весьма содержательной, но зато — увы! — не представляет собою той самоочевидной, непосредственной действительности, которая принадлежит чистому *я*, или феноменологическому субъекту» (I, 785).

Итак, с одной стороны, *я* — это постоянная связующая форма, с другой я — это «пустой и бесцветный канал», т. е. форма связующая и форма вмещающая. Очевидно, что ни первая, ни вторая форма не могут быть

«феноменологическими фактами», но в лучшем случае — наглядными образами, претендующими на статус мысли, причем весьма неопределенной: «Из того, что всевозможные психические состояния соотносятся с одною и тою же мыслью *я,* никак не следует, чтоб это я было не мыслью, а чем-то другим» (1, 784). Рассуждения Соловьева превращаются тем самым в серию тавтологий: в сознание приходит мысль о *я*, *я* — это мысль и ничто другое, эта мысль дана как феноменологический факт, который состоит в том, что мы мыслим *я* как форму сознания. Или короче: *я* как мысль о *я* есть не что иное, как мысль. Необходимо отметить при этом, что у Соловьева чрезвычайно странное представление о данности мысли, или логического. Сначала он ставит на один уровень ощущение холода и данность какого-либо метафизического учения. При этом не играет никакой роли, достоверно ли это учение или нет, имеет ли оно объективную значимость. Для Соловьева и ощущения, и логические связи — все это непосредственно достоверно как «психическая наличность»: «Например, *ощущается* горький вкус во рту, *мыслится* философия Гегеля — и то, и другое суть *одинаково* состояния сознания» (1, 801).[20] И то, и другое наличествуют в «потоке психического бытия»; эти «данные» безразличны к истине и лжи. Соловьев понимает психическую наличность в прямом смысле слова — то, что наличествует. Здесь напрашивается сравнение с Брентано, для которого и представления, и суждения (а значит и теории всякого рода), и эмоции — психические феномены. Однако проблема, поставленная Брентано, состояла именно в том, чтобы принципиально различить сначала психические

[20] Пример по-своему хорош: философия Гегеля была и до сих пор является «состоянием сознания», а не предметом исследования, многих русских, советских, а теперь и российских, философов. «В тарантасе, телеге ли / Еду ночью из Брянска я. / Все о нем, все о Гегеле / Моя дума дворянская».

и физические феномены, а затем различные классы психических феноменов. Любые психические феномены имеют, по Брентано, общий признак — направленность на объект — то, что у Гуссерля терминологически оформилось как интенциональность сознания.

Термин «феноменологический» нас не должен обманывать; у Соловьева речь идет о феноменализме внутреннего опыта, о фиксации наличия тех или иных ощущений и мыслей[21], но не о самопроявлении актов сознания в отличие от предметной данности.

Это исходное уравнивание ощущений и логического мышления имеет у Соловьева определенную цель: и то и другое изначально достоверно как присутствующее, наличествующее в сознании без предположения какого-либо субъекта, или *я*. Определив их общую основу, Соловьев отличает далее ощущение от логического мышления. Последнее также психический факт, или наличность, но все же нечто большее. «Имеется два рода достоверного знания: (...) сознается текущая психическая наличность и понимается формальная всеобщность предполагаемой истины» (1, 804). Такое сравнение показывает, что Соловьев понимает «психическую наличность», причем даже «мыслей», не говоря уже о восприятиях, воспоминаниях и т. п., в качестве совокупности единичных фактов (см. 1, 805). В «логический предмет» эта единичная наличность превращается, по Соловьев, размышлением. Не что иное, как *память*, или воспоминание, есть первое отличие логического мышления от непосредственно переживаемых психических состояний: «Память, дающая

[21] Соловьев создает своего рода китайские энциклопедии в стиле Борхеса. На странице сравнительно небольшого трактата у него встречаются мужик Фирсан, королева Мадагаскара, пьяный пожарный, парижский архиепископ, молодая модистка, Хома Брут, капитан судна, входящего в устье Амазонки. «В сознание» являются ощущения, философия Гегеля, «наше я», камин, самовар (или призрак самовара?) и т. п.

мышлению первый пребывающий, или *времеупорный,* материал» (1, 813). Второй элемент логического мышления — «слово, придающее этому материалу первоначальную форму всеобщности, или свободу от эмпирических условий субъективного, психического процесса» (1, 813). Третьим элементом мышления является, по Соловьев, *замысел*, творческое начало, которое из хаоса фактических состояний сознания создает умственные мирки и миры» (1, 819).

Понимание Соловьевым логического мышления приводит нас к тому, что же представляет собой, по Соловьеву, эмпирический субъект, или эмпирическое *я*. Ключевым словом здесь оказывается «хаос». Время Соловьев понимает как исчезновение, которому противостоит память; инновация Соловьева — связать надвременность логического с памятью — противостоит не только многочисленным учениям о сознании, согласно которым, память — одна из «первичных сил» человеческого сознания, тесно связанная с восприятием и воображением, но и противоречит опыту, доступному каждому. Мы имеем здесь дело с пониманием первичных фактов сознания аналогично кантовской чувственности, из которой рассудок создает опыт. Если память, сопротивляющаяся времени (как исчезающему), аналогична у Соловьев кантовскому времени, упорядочивающему представления, то слово — аналогично рассудку: «Слово может быть определено лишь как прямое воздействие чего-то сверхфактически всеобщего на ту или другую отдельность единичных психических фактов, подобно тому как память есть прямая реакция чего-то сверхвременного на процесс непрерывного возникновения и исчезновения психических состояний» (1, 812). Хаотичность первичных состояний здесь даже подчеркнута: «отдельность единичных психических фактов».

«Секрет» эмпирического субъекта Соловьев раскрывает в заключительном разделе третьей статьи «Форма разумности и разум истины». Первая из трех исходных достоверностей философии, по Соловьеву, «субъективные

состояния сознания, как такие — психическая материя всякой философии. Вторая — логическая форма, третья — замысел, или «решимость познавать саму истину». «Материя» понимается здесь как материал, обретающий логическую форму. В свою очередь, логическая форма — это тоже материал, но для более высокой способности — познавать «саму истину». В соответствии с этим Соловьев различает «в познающем» субъект эмпирический, субъект логический, и субъект собственно философский. Понятно, что первый субъект — это материал для второго, и второй для третьего. Для того чтобы быть материалом материала, эмпирический субъект должен обладать хаотическим и призрачным существованием. Этому как раз и был посвящен «анализ» Соловьева в первой статье.

Прежде чем вернуться к этому «анализу», который представляет собой по существу ряд необоснованных сопоставлений и заимствованных различий и схем, служащих для определенной цели, отметим несколько важных моментов. Кто такой «познающий», *в котором* Соловьев выделяет три указанных субъекта? Не является ли введение этого «познающего» неявным признанием той самой мыслящей субстанцией, которую так явно и рьяно отрицает Соловьев? Вся линейная квазикантовская (чувственность — рассудок — разум) и одновременно квазигегелевская (субъективный, объективный, абсолютный дух) конструкция повисает в воздухе, если не предположить «познающего», или «мыслящего». Правда, под «мыслящим» Соловьев понимает чистый субъект, который странным образом исчезает из числа выделенных в конце статьи субъектов. Различие между чистым и эмпирическим субъектом, на котором так настаивал Соловьев, уже не упоминается. «Логический субъект ряда осознаваемых явлений» и «субъект логический» никак не соотносятся в тексте. Если предположить, что «чистое я» и есть «логический субъект» (чистое *я* Соловьев также называет формой эмпирического субъекта), то тогда единственной логической формой оказывается

чистое *я*, что противоречит усилиям Соловьев представить логическую форму как логическое мышление, которое «происходит из воспоминаний через слова» (1, 813)[22].

«Чистое я» вообще отсутствует в заключительной схеме Соловьева, и возникает вопрос, зачем тогда в первой статье «чистому *я*», точнее, различию чистого и эмпирического *я* уделяется столь пристальное внимание? Ответ на этот вопрос может показаться неожиданным: для того чтобы *забыть* о нем. Однако Соловьев прямо призывает «забыть о субъективном центре ради центра безусловного, всецело отдаться мыслью самой истине». Для этого нужно представить этот субъективный центр как нечто достойное забвения. «Наше *я*, хотя бы трансцендентально раздвинутое, не может быть средоточием и положительной исходной точкой истинного познания» (1, 822); «кто думает о самой истине, тот, конечно, не думает о своем *я* — не в том смысле, чтобы он *терял* самосознание, а в том, напротив, что он *приобретает* для своего пустого *я* новое и притом самое лучшее — безусловное содержание, хотя сперва лишь в замысле, в предварении» (1, 822).

## IV. Ничейное сознание и гипнотические маски

Самосознание означает у Соловьева самоидентификацию. Если кто-то не думает о своем *я*, это не означает, что он не осознает, кто он такой — таков смысл рассуждений

[22] Соловьев подчеркивает, что логическое мышление это форма, которая может вместить любое, в том числе, как он выражается, «безумное» содержание, например, усвоенный во сне гидродинамический закон об ускорении времени посредством сложения его течения с морскими волнами (см. 1, 803). Соловьев невольно предвосхищает здесь конструирование бессмысленных, но грамматически правильных предложений в философии лингвистического анализа, например: «бесцветные зеленые идеи бешено спят». То, что Соловьев принимает в данном случае за логическую форму, есть грамматическая форма.

Соловьева. «Свое я», о котором Соловьев призывает не думать, это «пустое я», причем «пустое» не столько в смысле лишенности содержания вообще, сколько в смысле оценочном. «Пустое я» наполнено житейским, обывательским содержанием, это *я* какого-нибудь «Карла Семеновича», содержащее его мысли как «измышления отдельного субъекта». Кто же должен думать об истине? Такой вопрос покажется странным, если учесть, что в этом же разделе, на предыдущей странице Соловьев пишет: «Субъект философии (еще один «термин»! — *В. М.*) должен, подобно хитроумному Одиссею, ответить так: Кто я — *Никто*!». Таким образом, тот, *кто* «отдается мыслью» самой истине, должен быть никем, не иметь определенного содержания, быть формой истины, хотя и в зародыше. «Мыслящее *я* становится формой истины — формой как бы в зародыше (…) Зародыш самой истины в ее *всецельности*, и внутренний рост этого зародыша может быть только развитием истинной всецельности» (1, 822).[23]

Напрашивающийся вывод о безличности процесса «развития истинной всецельности» Соловьев не принимает: «Развитие это не должно представляться как процесс *безличный*. Без сомнения, философия есть дело философа» (1, 822). Философ должен стать «субъектом сверхличным» (1, 823), разорвать «оковы своей мнимой отдельности», истины нет «в области отдельного я, которое из себя, как из центра описывает (…) круг личного существования» (1, 823). «Личное существование» тождественно здесь повседневному и обывательскому, «истинная философия начинается тогда, когда эмпирический субъект поднимается сверхличным вдохновением в область самой истины» (1, 822). Источником сверхличного вдохновения должна быть сама истина, мысль о ней должна, по Соловьеву, овладеть

[23] Утверждение о развитии истины никак не соотносится у Соловьева с критикой Гегеля. «Провозглашает нелепая мысль о становящейся истине, о развивающемся абсолюте» (1, 829).

мыслящим и это означает, что мыслящий внутренне разорвал оковы. Таким образом, отдельное *я*, или границы эмпирического существования — это оковы.

Риторика освобождения, основанная на «стародавней метафоре», как выражается Соловьев, имеет право на самостоятельное существование, но, пожалуй, не в рамках «теоретической философии», в которой эмпирический субъект не только представлен как сумма «отдельно единичных фактов» и, следовательно, никаких внутренних усилий предпринимать не может, но и как мнимый субъект, способный на каждом шагу «терять самосознание», т. е. сомневаться не только в том, что он Карл Семенович, а не парижский архиепископ, пьяный пожарный, мадагаскарская королева или, того хуже, Вл. Соловьев, но и в собственном существовании!

Чтобы подчеркнуть достоверность чистого *я* и призрачность эмпирического *я*, различие между чистым и эмпирическим субъектом заменяется различием между феноменологическим субъектом и эмпирической индивидуальностью. «Чистому я» дается еще одно имя: «феноменологический субъект», которому Соловьев приписывает «самоочевидную, непосредственную действительность: «Когда я мыслю, я не могу сомневаться в себе как мыслящем, или в этом *я*, как феноменологическом условии данного мышления» (1, 785).

В качестве контраста этому субъекту предстает «эмпирическая индивидуальность» (так теперь обозначает Соловьев эмпирический субъект (1, 785); ранее «эмпирический субъект отождествлялся с «живой индивидуальностью» (1, 783), а позже с мыслями обывателя Карла Семеновича (1, 822), в достоверности которых, по Соловьеву, вполне можно усомниться. Эмпирическая индивидуальность «до того» (Соловьев не уточняет, «до чего», но можно предположить, что до методического сомнения) «представлялась действительным и постоянным воплощением этого *я* (чистого я — *В. М.*) или отождествлялась

с ним самим» (1, 785). Таким образом, после проведения различия между чистым и эмпирическим субъектами, или *я*, оказалось, что первое *я* дано как достоверное и как действительное, второе *я*, которое до методического сомнения сливалось с первым, лишено достоверности. «В этом смысле можно, а предварительно и должно сомневаться в собственном существовании», — пишет Соловьев. Эти рассуждения Соловьева можно было бы подытожить в антикартезианской формуле: «Я мыслю, следовательно, вряд ли существую».

Избежать противоречивости этого сомнения Соловьев пытается опять-таки с помощью различия «чистого» и «конкретного я», или «человеческой индивидуальности» (1, 785). Чистое *я*, по Соловьеву, может сомневаться в конкретном *я*, иначе говоря, чистая форма, «пустой и бесцветный канал», может сомневаться в том содержании, которое она обязана связать и пропустить сквозь себя. Соловьева не смущает очевидный абсурд — наделять пустую форму способностью сомневаться. Тогда ведь и форма чаши могла бы засомневаться, из меди или из глины она сделана. Не смущает его и то, что «пустой и бесцветный канал», как и самотождественный субъект, предстают как феноменологические факты, т. е. данности внутреннего опыта, сопровождающие любой акт сознания. Осуществляя ряд восприятий, мы должны были бы осознавать, наряду с воспринимающейся предметностью и (косвенно) самим актом восприятия, еще некий канал, по которому «проходит поток психического бытия». Более того, этот канал должен был бы осознаваться как самотождественное *я*, которое сопровождает все наши «психические состояния» и дано как сопровождающее их, причем неизвестно, с какой целью: проблема единства сознания, как мы уже отмечали, вообще не ставится у Соловьева.

Истоки такого рода рассуждений лежат в смешении внешнего и внутреннего опыта, точнее говоря, в попытке описать внутренний опыт извне. Различие между чистым

и эмпирическим субъектами Соловьев проводит как бы со стороны; их «нужно ясно различать», — пишет Соловьев, не указывает, кто и с какой целью должен их различать. Однако в самом объективистском различии двух субъектов (Соловьев намекает, что возможен еще и третий!) не содержится еще абсурда: объективистские теории сознания вполне могут быть непротиворечивыми. Абсурд возникает тогда, когда абстракции наделяются способностями сомневаться, воспринимать, мыслить, и, кроме того, быть феноменологическими фактами, «имманентно являться».

Результат у Соловьева заранее определен: эмпирический субъект, в отличие от пустой формы, или бесцветного канала, должен предстать как нечто недостоверное, как материя, состоящая из атомарных чувств, мыслей, желаний (так сказать, атомов чистого сознания), и готовая принять в принципе любую форму: модистки, пьяного пожарного, мадагаскарской королевы. В качестве доказательства Соловьев апеллирует, во-первых, к сообщениям об опытах гипноза, превращающего молодую модистку в пьяного пожарного и парижского архиепископа, а также к фактам, как он пишет, «раздвоения, растроения и т. д. личности». «Ясно, — продолжает Соловьев — что такие факты, хотя бы их было гораздо меньше, в корне подрывают мнимую самодостоверность нашего личного самосознания, или обычную уверенность в существенном, а не формальном, или феноменологическом только, тождестве нашего *я*» (1, 786). Личность и личное самосознание Соловьев относит тем самым к эмпирическому субъекту, противопоставляя его формальному, или феноменологическому *я*.

Соловьев утверждает, что аномалии должны «возбуждать предварительное недоверие и к тому самосознанию, которое, по-видимому, не связано ни с какой аномалией», ибо не существует «безусловного и внешнего критерия для нормальности наших состояний» (1, 786). Однако не-

доверие к самосознанию (по Соловьеву, к самоидентификации) — это как раз характеристика «раздвоения личности», и полагать психическое состояние такого недоверия в качестве отправной точки философствования предприятие довольно сомнительное. По логике Соловьева, аномалии должны подорвать доверие к норме, и логика эта опять-таки построена на смешении внешнего и внутреннего: если нет внешнего критерия нормы (хотя внешний, но не безусловный критерий все же есть), то это не означает, что нет внутреннего критерия нормы и даже аномалии. И если есть сомнения в самоидентичности, то такие сомнения призвана разрешить отнюдь не философия.

Эмпирическая индивидуальность лишена, таким образом, какой-либо устойчивости, не говоря уже о субстанциальности. По существу, то или иное самосознание (т. е. самоидентификация) — это, по Соловьеву, маска. «Факт мнимого самосознания прежде всего наводит на мысль, что древние римляне не ошибались, может быть, когда вместо *лице,* или *личность,* говорили *личина* («persona» первоначально значит «маска»). Если в одном случае, как в приведенном выше, те лица, в виде которых определяется эмпирическое самосознание данной особи, бесспорно признаются и житейским мнением лишь за гипнотические маски, невольно надетые на себя субъектом другого пола и звания, то философски нельзя отрицать a priori и без исследования возможности того же и во всяком другом случае. (I, 787). Если «эмпирическое самосознание» может быть гипнотической маской, или состоянием сна, то каков критерий реального самосознания и признания своего реального существования? Такого критерия, по Соловьеву, в принципе быть не может: «Как эмпирический субъект, сознающий себя пьяным пожарным или же архиепископом парижским, может, по общему признанию, быть на самом деле молодой модисткой, так возможно и то, что данный теперь в моем самосознании Владимир Соловьев, пишущий главу из теоретической философии,

есть в действительности лишь гипнотическая маска, надетая каким-нибудь образом на королеву мадагаскарскую Ранавало» (I, 787).

Своеобразный юмор Соловьева провоцирует предположение, что если бы королева Мадагаскара подумала о том, что она — загипнотизированный Владимир Соловьев, то, возможно, «глава из теоретической философии» содержала бы больше теории и меньше фантастики. Однако ни юмор, ни ирония и ни оговорка Соловьева, что он всерьез не считает себя гипнотической маской, не отменяют все же действительно серьезного вопроса: не сводится ли у Соловьева самосознание (в своеобразном опять-таки употреблении этого слова) к фиксации имени, или имен: «Соловьев», «парижский архиепископ», «королева Мадагаскара»? Что означает быть данным в самосознании в качестве того-то и того-то? Как и психические состояния, так и «самосознание», т. е. самоидентификацию, Соловьев понимает как данность, как нечто, привходящее, или приходящее извне. Поэтому он пишет о «мнимом самосознании»; однако *мнимым* самосознание молодой модистки в качестве пьяного пожарного является только для наблюдателя или гипнотизера, но не для загипнотизированной модистки. В загипнотизированном состоянии не рассуждают о масках и личинах; в нормальном состоянии можно рассуждать о гипнотических масках другого или другой (модистки), но нельзя представить себя в качестве загипнотизированного другого или другой (королевы Мадагаскара). «Самосознание», как бы его ни понимать, относится не к другому, но к нам самим — однако как раз «нас самих», кроме как в качестве явлений, Соловьев и не признает.

Вариабельной эмпирической индивидуальности Соловьев противопоставляет «формальный, или феноменологический субъект», который «при этом» (т. е. при всех превращениях эмпирического субъекта) «вовсе не изменяется: *я, мне, меня, мое* остаются прежними как ни в чем

не бывало. Оно и неудивительно: субъекту сознания, как такому, нечего изменять в себе, так как в нем самом по себе ничего и не содержится, — это только форма, могущая с одинаковым удобством вмещать психический материал всякой индивидуальности — и модистки, и пожарного, и архиепископа» (1, 787).

Итак, личное местоимение *я* ставится Соловьевым в один ряд с и притяжательным местоимением «мое»[24]. Субъект сознания как форма характеризуется как «принадлежность» или «вместимость». «Мое» означает здесь способность принять за свое любую личину. «Субъект сознания» предстает как своего рода оборотень, которому все равно, кем быть и что вмещать. Вопрос, который не может разрешить эта концепция двух субъектов, или двух *я*, одно из которых является формой, а другое — вмещаемым содержанием, это вопрос о том, почему один раз чистое *я* становится пьяным пожарным, в другой раз — парижским архиепископом. Форма может вместить содержание, но для этого содержание уже должно быть определенным. Чаша из меди, чаша из глины, чаша из стекла предполагают медь, глину и стекло. Точно так же стремление гипнотизера внушить модистке, что она, скажем, парижский архиепископ, предполагает внушаемое содержание «парижский архиепископ», которое имеет свою структуру, свой центр, свои существенные и несущественные черты. Напротив, Соловьев понимает под вмещаемым содержанием некую взвесь, некий бессвязный комплекс мыслей, чувств, стремлений, которые волшебным образом преобразуются в «самосознание» духовного лица.

Хаотичность эмпирической индивидуальности должна облегчить отказ от личного в пользу сверхличного искания истины. Переход от личного к сверхличному

[24] Учитывая употребление термина «поток психического бытия», в этом сближении *я* и «мое» можно также предположить влияние У. Джеймса.

определен «сверхличным вдохновением», и о нем вряд ли можно сказать что-либо достоверное. Другое дело отказ от личного начала. Его возможность должна быть «теоретически» обоснована. Соловьев пытается последовательно провести феноменалистскую точку зрения: «психическая наличность» предстает как хаотическое множество «фактов», относительно которых не проводится различие между актом и содержанием. «Знание о психической наличности» — это знание не об актах восприятия, мышления и т. д., но знание о разрозненных содержаниях восприятия, мышления и т. д. Безусловную достоверность это знание, по Соловьеву, «искупает крайней теснотой своих пределов».[25] Оно весьма скудно и мало что дает: «Что мне с того, что я с абсолютною достоверностью знаю тот факт, что мною испытывается то-то или то-то, что мне представляются такие-то и такие-то предметы, когда это бесспорное знание не только не открывает мне собственной природы испытываемого и представляемого, но даже не может ответить на вопрос: во сне ли или наяву все это мною испытывается и представляется, ибо та субъективная действительность, за которую одну только ручается сознание, *равно достоверна* в обоих случаях» (1, 771). Соловьев явно не замечает неожиданного и парадоксального

[25] «Своеобразное» употребление слов Соловьевым не составляло секрета для внимательных читателей еще при жизни философа. В примечаниях к «Оправданию добра» (Т. 1, 835), приводится оценка П. В. Могилевского (Русское богатство. 1897. № 10), согласно которой Соловьев не заботится не только о том, чтобы его утверждения удовлетворяли строгим правилам логики, но и о том, «чтобы его слова имели вполне определенный смысл». Эта оценка полностью подходит к циклу разбираемых нами статей. В качестве примера приведем такие словосочетания, как «решительный замысел», «форма в зародыше». В данном случае достоверность знания о психической наличности выдается за грех или недостаток, который нужно искупать. Все же «расплачиваться» и «искупать» имеют разные значения.

результата: то, к чему должна стремиться философия, а именно, достоверность, оказывается никчемной и никому не нужной. Действительно, что нам до того, что наша «субъективная действительность» — это набор содержаний, которые могут принадлежать кому угодно или даже никому: «На вопрос, *чье* это сознание или кому принадлежат данные психические факты, составляющие исходную точку философского рассуждения, можно и должно отвечать: *неизвестно;* может быть, никому; может быть, любой индивидуальности эмпирической: Ивану Ивановичу или Петру Петровичу, парижской модистке, принимающей себя за парижского архиепископа, или архиепископу, принимающему себя за модистку; может быть, наконец, тому общему трансцендентальному субъекту, который, по причинам совершенно неизвестным a priori, впал в иллюзию сознания, в распадение на множество мнимых лиц, подобных тем, которые создаются в сновидениях» (I, 794).

Отнесем опять-таки на счет своеобразного соловьевского юмора наделение трансцендентального субъекта иллюзиями, психическими фактами и сновидениями и рассмотрим «математическую» суть дела в соответствии с логикой Соловьева: если определенное множество содержаний сознания (т. е. данностей восприятия, памяти, предметностей мышления и т. д.) нельзя соотнести с каким-либо индивидом, то тогда это множество содержаний не принадлежат никому; если же определенное множество содержаний воспринятого, например, «фалды чего-то похожего на кафтан», «жилет», «шапка», «ружье») можно соотнести с Иваном Ивановичем, то тогда они и принадлежат ему в данное время, а несколько раньше они принадлежали и будут, вероятно, когда-либо принадлежать, если не Петру Петровичу, то уж точно Ивану Никифоровичу, и т. д. Сами по себе эти содержания восприятия ничьи. Напротив, кафтан или калоши, по Соловьеву, — обязательно «чьи». Иначе говоря, «кто», т. е. тот, кому нечто принадлежит, возможен только относительно

предметов домашнего обихода и, видимо, других материальных предметов. Напротив, в сфере содержаний сознания «кто» не нужен и даже вреден, ибо собственность на состояния сознания, по логике Соловьева, мешает соборности сознания.

Примечательно, что сам вопрос «чье сознание?» вводится Соловьевым на основе безличного, но отнюдь не «сверхличного» описания: «Сознается присутствие таких-то ощущений, мыслей, чувств, желаний, следовательно, они существуют как такие, как сознаваемые, или как состояния сознания. Тут обычно ставится вопрос: *чьего* же сознания? — причем подразумевается, что самый этот вопрос уже предрешающим образом указывает на реальное участие, в деле сознания, нашего *я* как подлинного субъекта, потенции, субстанции и т. п.» (1, 793). Таким образом, сама постановка вопроса обусловливает ответ: ничьим сознанием или неизвестно чьим.

Очевидно, что мы опять имеем здесь дело со смешением внешнего и внутреннего опыта. Состояния сознания рассматриваются как произвольное множество содержаний, аналогичных множеству разрозненных материальных предметов. Однако как раз кафтан, калоши, ружье и т. п. не связаны изначально с неким «кто»; как раз предметы обихода могут быть ничьими, а могут принадлежать Ивану Ивановичу или парижскому архиепископу, которые, если привести пример в стиле Соловьева, по очереди могут носить одну и ту же обувь. Самое смешное состоит в том, что это в принципе возможно, а самое серьезное — что любые два человека не могут иметь ни тождественного набора содержаний сознания, ни одного и того же акта сознания; самое же грустное — что Г. Шпет отчасти поддался «уговорам» Соловьева о том, что сознание ничье[26].

[26] Из этого не следует, что противоположная точка зрения — о принадлежности сознания — верна. Дело в сомнительности самой постановки вопроса.

В отличие от воспринимаемых предметов, содержания восприятия, памяти, мышления и т. д. всегда соотнесены с актами восприятия, памяти и мышления и т. п. Осуществленные акты сознания, как показывает внутренний опыт, доступный каждому, не бывают единичными или разрозненными (если речь идет о психической норме, а не о «распаде» «трансцендентального субъекта»); они всегда осознаются в соотнесенности с другими актами сознания в единстве сознания. Единство сознания не есть ни загадочная субстанция, которая «реальнее» своих явлений, ни пустая форма, как это пытался представить кантиански настроенный Соловьев.

Единство сознания — это не конструкция или предположение, но данное в опыте отношение части (определенного акта или группы актов сознания — на переднем плане) и целого — иерархий уровней актов и диспозиций в качестве фона. При всех стараниях Соловьеву не удается устранить из описания сами акты сознания: модистка, принимающая себя за архиепископа — осуществляет акт иллюзорного сознания, принадлежащий не Ивану Ивановичу, а модистке; парижский архиепископ,[27] принимающий себя за модистку, все же «принимает себя» а не другого, например, пьяного пожарного, за модистку. Ему, а не «никому» принадлежит акт ложной самоидентификации.

Хаотичность и бесструктурность «психической наличности» Соловьев выводит не только из фактов гипнотических превращений и других аномалий. Мы имеем дело с определенной позицией, совмещающей в себе кантианство и материализм. Эта позиция излагается в разделе XVIII первой статьи. Основной тезис гласит “реальность эмпирического субъекта (...) неразрывно связана с неопределенным множеством фактов внешнего опыта

[27] Что может подумать о русской философии нынешний парижский архиепископ, остается лишь гадать. Во всяком случае, приносим ему свои извинения.

в пространстве, времени и причинности и не может иметь большей достоверности, чем они» (1, 790). От вполне оправданного скептицизма в отношении внешнего опыта Соловьев делает шаг к тотальному скептицизму в отношении опыта внутреннего. По Соловьеву, если мы допускаем сомнение в отношении внешних обстоятельств своей жизни (время и место своего рождения и крещения, тот ли священник нас крестил, то это, по Соловьеву, не изменяет «твердость моего сознания». Но если, следуя методическому сомнению, мы подвергаем сомнению существование самого места рождения, само существование сословия священников и «даже самый чин крещения», если мы допускаем, что это нам дано в сновидении, то «наше самосознание (...) должно сильно шататься, и необходимо является вопрос: да я-то сам — кто такой?» (1, 790).

Простой ответ на этот вопрос раскрывает софистичность рассуждения Соловьева: я тот, кто осуществляет методическое сомнение, и мое самосознание не «шатается», но упрочивается, ибо акт «я мыслю» противостоит всему тому, что может быть подвергнуто сомнению. Софизм Соловьева состоит в том, что сначала предполагается определенное методическое усилие, или допущение, с целью найти достоверную основу философии и других наук, а затем эта цель как бы забывается, и методическое сомнение распространяется на того, кто предпринимает методическое сомнение. Соловьев критикует Декарта за то, что тот не распространяет сомнение на самого субъекта, т. е. на самого себя, забывая о цели методического сомнения Декарта.

Если трансформированная, как мы увидим далее, кантовская точка зрения выражена здесь в признании равной недостоверности внешнего и внутреннего опыта («мы даны себе так, как мы сами себе являемся»), то материалистическая и функционалистская позиция выражается в следующем. Сомнение в реальности фактов неограниченно и может охватывать весь мир. Если устранить все сомнительные факты, то и в субъекте, по Соловьеву,

не останется ничего несомненного. Более того, «с устранением внешнего содержания жизни необходимо устраняется и соотносительное с ним внутреннее, и сохраняется только пустая форма» (1, 791).

Соловьев не замечает, что, вопреки сказанному им ранее, теперь утверждается, по крайней мере, возможность психологической действительности индивидуального *я*, которая может исчезнуть, как может исчезнуть «самодостоверность субъекта» при распространении сомнения на все факты мира. Таким образом, самодостоверность субъекта и психическая действительность индивидуального *я* зависят от достоверности или недостоверности фактов, устанавливаемых во внешнем опыте. Такая позиция может быть охарактеризована как полуматериалистическая и полупозитивистская.

Парадоксально, но отрицание субстанциального *я* Соловьев строит на признании феноменального *я*. Далекое от очевидности утверждение о явленности *я*, которое связано с каждым «состоянием сознания», Соловьев полагает в качестве исходного пункта постановки проблемы.

Одной из существенных черт феноменализма является то, что внешний опыт рассматривается, как правило, как субъектно-объектное отношение, в то время как внутренний опыт рассматривается вне отношения к предметному. Как будто «явления субъекта» являются его свойствами или же слабо связанным пучком содержаний. В этом состоит существенное отличие феноменализма от феноменологии, в частности Брентано и Гуссерля, где субъект, или субъективность, рассматривается как интенциональное отношение к предметному.

При попытке распространить методическое сомнение на субъект, «субъект» опять отождествляется у Соловьева с *я*, а в качестве общего термина, включающего *я*, или субъекта, и «другие явления», выбирается «данное сознание».

«Поскольку мысленное различение *я* от того, что не есть оно, присутствует в данном сознании, *я* должно

быть признано бесспорным наличным фактом, делается ли это различение между *я* и *не-я* по поводу данного представления о внешнем предмете, по поводу чувствования, желания, усилия, или же оно происходит чисто теоретически, в отвлеченной мысли или рефлексии» (I, 795).

Место сновидений, кантианства, наивного реализма и проч. занимает теперь своего рода рационализм: поскольку мы можем мысленно провести различие между я и представлением о внешнем предмете, *я* и определенным чувством, желанием и т. д., то *я* — это бесспорный факт. Такая позиция небесспорна, но непротиворечива и понятна. Неясность возникает при сопоставлении «присутствия мысленного различения *я* и не *я*» с различением *я* и не *я* в «отвлеченной мысли или рефлексии». Теперь нужно выбирать между бессмыслицей и субстанциализмом, от которого хочет отмежеваться Соловьев. Если «мысленное различение» уже присутствует в «данном сознании», то зачем еще отвлеченная мысль? Если «мысленное различение» — это не отвлеченная мысль, не рефлексия, если она не принадлежит ни *я*, ни какому-либо «психическому факту», но различает их, то тогда это спонтанно-безличный акт, однако не акт различения, которое всегда характеризуется различением переднего и заднего планов, но *разделения*,[28] полагающего *я* и определенное «психическое состояние» рядоположенными. Этим достигается следующая цель: между *я* и «психическими фактами» — граница, которая лишает *я* претензии на обладание психическими актами (своеобразная экспроприация собственности), а «психические факты» делает ничьими. Соловьев описывает проведение этой границы как безличный процесс: оно «присутствует в данном сознании», «делается», «происходит». Последовательно рассуждая, Соловьев должен был бы сказать, что и различие между спорным и бесспорным находим не *мы*,

[28] Различие между различением и разделением, а также между различением и сравнением — важнейшие методологические различия.

но оно «присутствует в сознании». Этот по существу «детский» критерий истины (только дети и гомеровские герои могут принимать бесспорное за истинное; о консервативном английском народе данные отсутствуют) вселяет надежду, что фоном рассуждений Соловьева о ничьем сознании является все же личное сознание философа. Причем *личное сознание* подразумевает не наличие собственника, но мир, ситуацию, многообразие коммуникативных измерений и стратегий, где оно проявляет себя как подвижный и смещающийся центр.

Вопрос о спонтанности и безличности проведения различий, разделений и сравнений заслуживает самого пристального внимания, и в этом смысле размышления Соловьева обладают эвристической силой. Однако Соловьев не тематизирует самого различения, он использует безличность различения, а, точнее, разделения с точки зрения определенных, заранее установленных целей. Само различение (и даже разделение) *я* как особого факта (или акта?) сознания и таких «фактов» как акты представления, памяти, воображения, понятийного мышления и т. д. вполне может быть понято как «субстанция» сознания, или «первичный акт сознания». Однако различие различения и разделения должно предостеречь нас от рядоположенности *я* и других актов. У Соловьева *я*, фиксируемое как феноменологический факт и привязанное к каждому акту, не выполняет никаких функций, оно по существу лишнее: оно является, но не известно, зачем является. Кантовское «я мыслю» должно сопровождать все наши представления, — но не рядоположенно им, оно есть трансцендентальное условие единства сознания; юмовское я не сопровождает каждое представление, но связывает их; в этом смысле юмовское *я* — феноменологический факт. У Соловьева феноменологический факт сопровождает «психические состояния», причем, не оговаривается, имеются ли в виду акты или содержания, но не связывает их.

Если у Юма и Канта *я* имеет определенные функции, то у Соловьева *я* теряет их.

Настаивая на признании *я* в качестве «бесспорного наличного факта», Соловьев не выдерживает строго феноменалистскую линию. Он говорит о различии субъекта и его «собственных состояний» (I, 795). Это явно субстанциалистский язык. Учитывая, что «субъект» и *я* тождественные термины, мы можем трансформировать это различие в различие между я и его *собственными* состояниями. Помимо воли автора *я*, лишенное собственности, опять ее обретает.

Итак, по Соловьеву, *я* как факт — «вне вопроса». «Никто не может сомневаться в том, что *я сознается,* когда оно сознается. Но затем возникает вопрос: что же такое *есть я?* Исчерпывается ли оно этим своим являемым, или феноменологическим, бытием, относительно которого нет сомнений?» (I, 796)

Такая объективистская постановка вопроса предполагает возможность объективистского ответа. На псевдофилософский вопрос «что же это такое» должен последовать псевдофилософский ответ: «это то-то и то-то». При этом стилистика этого вопроса у Соловьева, мягко говоря, необычная: не «что же такое *я*?» и не «что же есть *я*?» спрашивает Соловьев, но «что же такое *есть я*?». Трудно сказать, почему выбрана именно эта форма, может быть, это последняя попытка удержаться на позиции субстанциализма, следы которой заметны в ТФ? Или эта акцентуация «*есть*» представляет собой попытку отстранения от явного скептицизма: ведь Соловьев отказывается отвечать на этот вопрос, фиксируя по существу лишь нечто, которое по каким-то причинам носит название *я*? Получается так, что мы осознаем *я*, но не знаем, что же мы осознаем. Само осознание *я*, т. е. то, что как раз должно быть предметом исследования феноменологии сознания или, если угодно, теоретической философии, Соловьев считает бесспорным фактом, а вот бесспорный ответ на вопрос

«что же такое *есть я*», не может дать ни одна из существующих теорий. Во всяком случае, на последний вопрос Соловьев отвечает утвердительно, ибо бесспорно только «феноменологическое», а, точнее, феноменалистское, *я*. По существу, это означает отход от исследования, и вместо анализа осознания *я* Соловьев предлагает результаты ряда учений о *я*, само различие которых должно, по его мнению, свидетельствовать в пользу неистинности каждого. «Есть ли оно (*я* — *В. М.*) только одно из множества психических состояний, мысль, как и всякая другая, явление среди других явлений *(мнение* английской психологической школы)? Или *я* есть нечто особое и единственное в своем роде, не одно из явлений, а общее, формальное условие всех, априорный связующий акт мысли, соприсущий implicite, хотя бы и незаметным образом, всякому явлению, но не существующий, однако, вне этой своей связующей функции (точка зрения Канта)? Или, наконец, *я* есть некоторая сверхфеноменальная сущность, или субстанция, реальный центр психической жизни, имеющий собственное бытие независимо от данных своих состояний (мнение, смутно принятое Декартом и с большею ясностью и раздельностью защищаемое позднейшими спиритуалистами, у нас в последнее время проф. Лопатиным)? Нескончаемый спор между этими тремя мнениями с достаточною очевидностью показывает, что ни одно из них не может быть признано бесспорным — вот все, что я пока утверждаю, ничего не предрешая» (1, 796). Таким образом, рассматривая конкурирующие теории, мы должны сразу же, не вникая в их аргументы, отбросить их уже потому, что они конкурирующие. Однако к такому скептическому, ничего не предрешающему выводу можно было прийти и без введения многочисленных *я*. Зачем же тогда «глава из теоретической философии»? Ответ уже известен. Скептицизм в отношении какой бы то ни было формы бытия *я*, кроме бытия *пустой формы*, должен расчистить путь к истине.

## V. Форма-призрак как посредник между субстанциализмом и феноменализмом

Поскольку Соловьев неоднократно упоминает в первой статье об изменении своей позиции, обратимся, в заключение, к его первоначальным воззрениям на *я*, «субъект», «субстанцию» и поставим вопрос, что же позволило Соловьеву перейти прямо на противоположную позицию, какие моменты прежних воззрений облегчили такой переход.

В «Кризисе западной философии» (1874) *я* как термин употребляется один раз в контексте обсуждения специфики философского познания: «Субъект философии есть по существу единичное *я* как познающее» (2, 6). Соловьев отмечает, что это определение носит относительный характер, однако тут же усиливает его: «Поэтому философия есть мировоззрение *отдельных* лиц» (2, 6). Очевиден контраст с ТФ. Здесь уже субъект философии — особый, он получает название «духа» (1, 830), и хотя по-прежнему «философия есть дело философа», а не безличный процесс, для эмпирического субъекта философствование возможно только благодаря «сверхличному вдохновению».

В работе «Философские начала цельного знания» (1877) (далее ФН), обсуждая вопрос о предмете философии, Соловьев различает два смысла термина «бытие»: «Когда я говорю: *я есмь* или *этот человек есть* — и затем когда я говорю: *эта мысль есть, это ощущение есть*, то я употребляю глагол *быть* в совершенно различном значении» (2, 218). В первом случае речь идет о бытии как предикате «известного субъекта», во втором — о предикате предиката субъекта. Различие двух значений термина бытия, само по себе весьма респектабельное, основывается у Соловьева на весьма сомнительном различии *я* и *есмь* в выражении *я есмь.* Последнее различие может лежать в основании как спиритуалистической и субстанциалистской позиции, как это имеет место в данной работе

и в ряде последующих, так и феноменалистской позиции в «ТФ». После отделения *я* от актов мышления можно затем по-разному его интерпретировать. В ФН Соловьев пишет: «Когда я говорю: *я есмь*, то под есмь в отличие от *я* разумею все действительные образы моего бытия — мысли, ощущения, хотения и т. д.» (2, 218). Речь идет о бытии, которое принадлежит определенному человеку; предикат бытия применяется «к известному субъекту». «Эти утверждения: *моя мысль есть* или *мое ощущение есть* — значат только: я мыслю, я ощущаю, и вообще *мысль есть, ощущение есть* значат: некто мыслит, некто ощущает или есть мыслящий, есть ощущающий, и, наконец, *бытие есть* значит, что *есть сущий*» (2, 219).[29]

Риторическая фигура Декарта: «*я существую, кто же такой я?*» послужила, видимо, для Соловьева основанием для искусственного разделения *я* и «есмь»; и если *есмь* — это «образы моего бытия — мысли, ощущения и т. д.», то что же остается на долю *я*? Между *я* и его мыслями и ощущениями отношение оригинала и образа. Ясно, что эта точка зрения весьма отличается от декартовской: образы субъекта не могут быть критерием его существования. *Cogito* — это не образ *ego*, но его непосредственное самоосуществление. Возможно, что мы опять имеем дело со своеобразным употреблением слов у Соловьева, и «действительные образы» означают акты мысли, чувства и воли. Однако если это и так, то это не отменяет искусственности его построений.

Оставим в стороне вопрос о том, является ли вообще отношение между *я* и *есть* отношением между субъектом и предикатом. Во всяком случае, это отношение отличается от отношения субъекта и предиката, где субъектом выступает определенный предмет, а предикатом — его

[29] Эти рассуждения Соловьева интересно было бы сопоставить с позицией позднего Брентано, которые получили название реизма: «нет мысли, но есть мыслящий».

свойство, например, «эти нитки белые». Обратим внимание на искусственные утверждения: «моя мысль есть», «мое ощущение есть», для реального употребления которых вряд ли можно придумать какой-либо реальный контекст. Можно, конечно, сказать, что у меня есть та или иная мысль, то или иное ощущение, но при этом имеется в виду содержание мысли, выделение определенного ощущения из ряда других или его предметная отнесенность. «Моя мысль есть» не означает, вопреки Соловьеву, «я мыслю». Равнозначным последнему выражению было бы выражение «мой акт мысли есть». Для чего же понадобились Соловьеву эти искусственные выражения, которые, как он сам полагал, «в абсолютной форме ложны»: «Нельзя сказать просто и безусловно: *мысль есть, воля есть,* бытие есть, потому что мысль, воля, бытие суть лишь постольку, поскольку есть мыслящий, волящий, сущий» (2, 219). Такое различие между мыслью и мыслящим и т. д. должно, по мысли Соловьева, предохранить от гипостазирования предикатов, ибо «настоящий предмет философии есть сущее в его предикатах, а никак не эти предикаты сами по себе» (2, 219).

Оставим в стороне вопрос о том, не гипостазирует ли сам Соловьев понятие сущего (гипостазированию поддаются не только предикаты, но и субъекты), наделяя сущее в дальнейшем «силой бытия» и называя его «сверхсущим» и сверхмогущим» (2, 220), и попытаемся все же ответить на вопрос, зачем понадобились Соловьеву утверждения типа «мысль есть». Разве не достаточно было бы различить ощущение и ощущающего, мысль и мыслящего и т. д.? Все дело в том, что выражение «есть мыслящий», «есть ощущающий» и т. д. Соловьев приравнивает к выражениям «некто мыслит», «некто ощущает». Тем самым в характеристику «субстанции» вносится элемент безличности.

Уже в исходной точке различия двух значений «бытия» Соловьев полагает равнопорядковыми такие выражения, как «я есть» и «этот человек есть». Средним звеном

в этом движении от «я мыслю» к безличному «некто мыслит» являются, во-первых, «моя мысль есть», а затем «*мысль есть*». Мыслящий, ощущающий и волящий оказывается безличным; это некто, т. е. все равно, кто — Иван Иванович или Петр Петрович. Таким образом, разделение *я* и «есмь» в «я есмь» обусловливает легкость перехода от спиритуализма к феноменализму, от «собственного сознания» к «ничьему сознанию».

Однако само разделение *я* и *есмь* в *я есмь* тоже имеет определенную предпосылку, которая становится зримой в «Критике отвлеченных начал» (1880). Это разделение становится возможным, если *я* интерпретируется как форма. Определяя человека как «второе абсолютное», Соловьев выдвигает на первый план в этой работе индивидуальность и единичность *я*. Одновременно акцент ставится не на различии *я* и *есмь*, но на различии *я* и актов сознания. Различие двух значений бытия исчезает, так же как различие бытия и сущего (имеется в виду сущее); в качестве основного вводится различие: бытие / сущий. Человек вечен, по Соловьеву, «не только в Боге, но в себе, в своем индивидуальном сознании, не только как сущий, но и как этот сознающий, в своем внутреннем идеальном бытии, форма которого *я*» (1, 714).

Итак, *я* есть форма идеального бытия, и «я есмь» выражает не бытие, а *сущего*» (имеется в виду сущий, а не сущее). Я есмь в ощущении, но я ощущающий, а не ощущение, и не только ощущающий, но и мыслящий и волящий, утверждает Соловьев. Казалось бы, речь идет о декартовой субстанции, однако не нужно забывать, что *я* — это форма, тождественная во всех своих «наполнениях»: «Я не определяюсь никакой мыслью и никакой волей, ибо я могу мыслить и хотеть всевозможных предметов, оставаясь тем же «я». Я есмь в сознании всей этой действительности, но я не сознание этой действительности, а сознающий, и потому я нисколько не обусловливаюсь этим сознанием, ибо я могу сознавать и не эту

действительность, а совсем другое (как, например, во сне или в сомнамбулическом ясновидении) и быть при этом все тем же «я»» (1, 714). Таким образом, *я* оказывается не просто формой, но формой-призраком, или призрачной формой, которая в неизменном виде переходит из состояния бодрствования в состояние сновидения или сомнамбулического ясновидения. Если в ТФ таким призраком является (и является как призрак) представление предмета, то в «Критике отвлеченных начал» — *я* как форма внутреннего идеального бытия человека. Разумеется, форма-призрак не может быть связана с какой-либо конкретной формой бытия: «От всех частных форм бытия сущий отрешается в сознании «я есмь»; это *я* есть все, потому что оно ото всего отличается, его универсальность основывается на его безусловной единичности, или индивидуальности» (1, 714).

Без «спиритизма» весьма трудно понять, что означает утверждение: «это *я* есть все, ибо от всего отличается». Традиционный субъект греческой философии «все» (все из воды, все из воздуха, все течет и т. п.) становится у Соловьева предикатом *я*, и даже известное выражение «Пушкин — наше все» вряд ли может конкурировать с соловьевским: наше *я* — это наше все. Если, однако, прибегнуть к «спиритизму», т. е. принять во внимание, что *я* — это форма-призрак, то это утверждение становится понятным. «Наше все», по Соловьеву, безусловно, т. е. абсолютно единично и индивидуально. На этой единичности основывается его универсальность. О какой же универсальности абсолютно единичного может идти речь? Ответ очевиден: об универсальности проявления одного и того же в различных «состояниях сознания», а точнее, и наяву, и во сне, и при галлюцинации, и при гипнотическом внушении.

Можно было бы считать, что в этой работе наиболее отчетливо представлена позиция спиритуалистического индивидуализма в противоположность феноменализму,

выраженному в ТФ. Однако это все же мнимый, призрачный субстанциализм, позволяющий отрывать акты сознания от призрачной общей их формы — *я*.

Спиритуалистическая позиция представлена у Соловьева в общем плане и в небольшой работе «На пути к истинной философии» (1883) (рецензия на книгу Гелленбаха «Индивидуализм»). «Наше *я*, — пишет Соловьев, — то, что в нас живет и мыслит, прежде чем стать *явлением* сознания, есть *субъект* сознания, т. е. именно (...) душа, именно (...) индивидуальное существование» (2, 334). Наше я Соловьев называет психическим лицом, которое должно существовать до явлений сознания, как и физическое лицо, которое должно существовать прежде, чем отражаться в зеркале. *Я*, «субъект сознания» и «душа» становятся взаимозаменяемыми терминами: «Не само тело живет, но образующая его душа живет в нем и посредством него» (2, 334). «Сознание и личность, сознательная и личная жизнь (...) суть произведения или проявления души через или посредством органического тела» (2, 334). Несмотря на краткость изложения, следы «призрачности» *я* можно заметить и здесь. По Соловьеву, наше *я* живет и мыслит *в нас*; не мы живем и мыслим, т. е. не «я живу», т. е. «я существую», и «я мыслю», но оно, т. е. это *я*, о котором опять говорится в третьем лице, живет в нас (подразумевается, что живет и во сне и проч.) и мыслит в нас, и, может быть, даже во сне. То, что во сне приходят те или иные мысли или решения задач или даже стихотворения, отрицать нельзя. Но это не означает, что нужно признать некую самотождественную субстанцию *я*, которая одинаковым образом проявляет себя, в частности, в качестве мыслящей, наяву, во сне и прочих состояниях.

Общие предпосылки спиритуалистической и феноменалистской позиций Соловьева — *я* как форма и форма как призрак. Теперь возникает вопрос о переходе с одной позиции на другую. При этом речь идет не о поисках психологических или биографических причин или о попыт-

ке разрешить эту проблему в общем плане. Анализ имеет дело только с текстами, в которых так или иначе обсуждаются эти позиции. В этом отношении следует обратиться к тексту, который занимает промежуточное положение между ранними работами и ТФ и работа над которым могла способствовать тому, что в ТФ Соловьев занял явную антисубстанциалистскую позицию. Речь идет о статье «Кант» в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Эфрона, которая была опубликована в 1895 (п/т 14 (1) или т. 27), т. е. за два года до появления ТФ. Резонно предположить, что Соловьеву необходимо было вернуться к основательным штудиям философии Канта, в результате чего появилась одна из лучших статей Соловьева и одна из лучших, если не лучшая вообще энциклопедическая статья о Канте. Однако в этой статье есть одно существенное отступление от жанра. Оно касается как раз интересующей нас темы.

При изложении проблемы познания в *Критике чистого разума* Соловьев уделяет большое внимание[30] кантовской критике рациональной психологии. При этом Соловьев выделяет в этой критике определенные пункты, которые могут представлять интерес «независимо от формального опровержения паралогизмов, проводимого Кантом не без натяжек» (2, 459). Именно в этом месте Соловьев отступает от изложения кантовского учения, следуя лишь общему ходу кантовских рассуждений и резюмируя кантовское рассмотрение паралогизмов следующим образом: «Из простоты или внутреннего единства и постоянства нашего *я* нельзя вывести, что оно нематериальная субстанция» (2, 459). Заметим, что Соловьев добавляет к термину «субстанция» определение «нематериальная»,

[30] Соловьев вообще уделяет большое внимание «трансцендентальной диалектике — более трети текста, посвященного учению Канта о познании. Отметим, что в статье «Кант» В. Ф. Асмуса (Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962) критика рациональной психологии только упоминается.

которое у Канта отсутствует. Затем Соловьев формулирует утверждение, которое уже вряд ли можно отнести целиком к изложению кантовского учения: «Несомненно, что наше *я* как внутреннее психическое явление, не имея ни протяженности или слагаемых в пространстве частей, ни веса или массы, не есть тело или вещество» (2, 459).

Примечательно, что Соловьев дважды употребляет словосочетание «наше я», что плохо согласуется с определением этого *я* как психического явления (если «явление» понимать в качестве соотносительного термина, как это имеет место в данном случае у Соловьева). То, что «наше я» есть только явление, а не субстанция или вещь в себе, означает тем самым, что *я* не совсем наше и зависит от чего-то такого, о чем «мы знать не можем».

По существу Соловьев пытается осуществить критику субстанциализма независимо от кантовской критики паралогизмов, используя, правда, некоторые моменты кантовского учения в целом. Аргументация Соловьева состоит в следующем: *я* — это внутреннее явление, но и «вещественное бытие» — это тоже явление; то, что душа нематериальна («нематериальная субстанция» заменяется теперь «нематериальной душой»), означает, что явление внутреннее не есть внешнее (это «бесспорно»!), первое определяется только формой времени, а второе — формой пространства и времени. Абстрагируясь от этого весьма сомнительного отождествления — утверждения нематериальности души и различия между внутренними и внешними явлениями — обратим внимание на то, что таким образом установленное различие между внешним и внутренним представляется Соловьеву само собой разумеющейся истиной[31]. Из констатации этого различия Соловьев делает очень странный

[31] Строго говоря, эту истину можно отнести в данном случае только к изложению кантовской трансцендентальной эстетики, да и то с той оговоркой, что у Канта речь идее не о форме пространства или времени, но о времени и пространстве как формах.

вывод: если это различие значимо в мире явлений, то это не означает, что оно действительно по отношению к «неведомой нам сущности психического и физического бытия» и ничто не препятствует допустить существование субстанции, относительно которой нельзя было бы провести указанное различие, и которая поэтому могла бы быть единой основой, как для психических, так и физических явлений. В свою очередь, из этого допущения должно, по Соловьеву, следовать, что «нельзя утверждать нематериальность души в том смысле, чтобы у нее была *особая* субстанция, несводимая к субстанции явлений вещественных» (2, 459). Очевидно, что такой ход рассуждения не только имеет мало общего с кантовским[32], но и предлагает читателю выбирать между тавтологией и отсутствием логики. Если речь идет о способе рассуждения, как, собственно, и должно быть при обсуждении кантовской критики паралогизмов, тогда мы имеем дело с тавтологией: раз мы допускаем одну-единственную субстанцию, то тогда, разумеется, мы не можем утверждать, что их две. Если же речь идет об отрицании существования особой субстанции души, о своего рода онтологическом опровержении, то тогда следует иметь в виду, что из *предположения* о наличии только одной субстанции не следует с необходимостью отсутствие двух и среди них — особой духовной субстанции. Кроме того, в обоих случаях вместо материалистического предположения о возможности сведения нематериальной субстанции к вещественной ничто не препятствует, следуя логике Соловьева, сделать противоположное предположение об одной-единственной духовной субстанции и поставить под сомнение особую вещественную субстанцию, которая не сводилась бы к невещественной.

Анализ учения Канта о паралогизмах чистого разума не входит сейчас в нашу задачу, и поэтому сравнение

[32] В этом не было бы ничего странного, если бы речь шла не о статье для энциклопедического словаря.

воззрений Соловьева с этим учением ограничивается указанием на различия, которые непосредственно относятся к нашей теме — трансформации позиции Соловьева. Кант различает *я* как субъект и *я* как объект: «Осознание самого себя далеко еще не есть познание самого себя» (3, 209; KrV B159). Паралогизмы возникают из смешения *я* как условия возможного опыта и *я* как возможного предмета опыта. Для Соловьева *я* — это только данность опыта, явление, которое сопутствует (причем с неясной целью) всем другим внутренним явлениям. Тезис о том, что наше *я* есть «внутреннее психическое явление» прямо противоречит следующему утверждению Канта: «Может показаться, будто согласно нашей теории душа даже в мышлении полностью превращается в явление и таким образом само наше сознание, как простая видимость, в действительности не должно относиться ни к чему (in der Tat auf nichts gehen müßte[33])» (3, 387; KrV 428). «Душа в мышлении» — это как раз «я мыслю», или *я* как субъект, однако Соловьев не принимает во внимание этого достаточно тонкого различения Канта. «Душа» и *я* употребляются Соловьевым как тождественные выражения.

Забвение кантовского активного *я* (*я мыслю*) и выдвижение на передний план пассивного *я* (*я* как предмет, как явление) устраняет последние препятствия для интерпретации внутреннего опыта как совокупности данностей и уравнивания в достоверности внутреннего и внешнего опыта: «Как явления в нашем сознании предметы того и другого опыта одинаково достоверны» (2, 460). Это тезис переходит затем в ТФ: Реальность эмпирического субъекта (...) не может иметь большей достоверности, чем они (факты внешнего опыта — *В. М.)* (1, 790).

Впрочем, упущение «картезианского начала» у Канта свойственно не только трансформирующему Канта

[33] Вместо «не должно относиться ни к чему» лучше перевести: «должно было бы обратиться в ничто».

Соловьеву, но и такому критику кантовской философии, как Ф. Брентано. Кант не отрицает достоверности внутреннего опыта вообще, ибо за пределами явлений остается «я мыслю», однако только как «форма сознания». Соловьев заимствует это термин, но парадоксальным образом относит его к *я* как явлению. Именно такая трансформация кантовского учения облегчает переход Соловьева на позиции тотального феноменализма. Мир сознания становится призрачным: одно явление (чистое я) должно вмещать в себя другие явления — данности эмпирического субъекта.

Очевидно, что основным мотивом перехода от субстанциалистской позиции к феноменалистской явилось стремление, перефразируя Канта, «ограничить индивидуальность», чтобы дать место «разумному становлению истины». Средства, выбранные Соловьевым также очевидны. Критика Декарта и феноменалистское прочтение Канта должно было послужить своеобразным обоснованием гегелевской риторики «возвышения индивида до образованной точки зрения», или, как выразился Соловьев, для того чтобы можно было «отдаться мыслью истине». На пути этого обоснования оказались неизбежными следующие смешения, или, по крайней мере, скрадывания различий: 1. между внутренним и внешним опытами; 2. между достоверностью содержания и констатацией определенных психических состояний; 3. между бесспорностью и истиной; 4. между ничьим и общим, или сверхличным. Последнее смешение должно было бы обосновать соборность и всеединство.

Если все же ничье и общее различны, каковы пути от первого ко второму? Не оказывается ли здесь необходимой руководящая воля, претендующая на истину в последней инстанции?

**Е. А. Прибыткова**

# В поисках «этического минимума»:
## Г. Еллинек, Э. фон Гартман, Вл. Соловьев[1]

У теории этического минимума удивительная судьба. В истории философско-правовой мысли ей суждено было стать миротворцем, нашедшим заветный путь примирения конкурирующих интеллектуальных традиций. Авторы учения способствовали общенаучному признанию эмансипации права от нравственности, при этом разработав собственную аргументацию морального оправдания права. Предлагая «этический минимум» в качестве нового критерия нравственной оценки права, сторонники теории подвергли строгой критике «бессмысленные и зловредные опыты принудительной праведности и насильственной святости».[2]

История формулы «право — этический минимум» берет свое начало в творчестве немецкого философа и правоведа Г. Еллинека, благодаря которому она приобрела

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Теория этического минимума в праве: история и современность»), проект № 08-03-00 662а.

[2] *В. С. Соловьев*. Оправдание Добра: Нравственная философия // В. С. Соловьев. Сочинения: В 2 т. / Сост. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. М., 1988. Т. 1. С. 529.

широкую известность в европейской правовой науке. Истоки учения уходят вглубь западноевропейской традиции обсуждения проблемы надпозитивных оснований права и тесно связаны с именами Фомы Аквинского, И. Бентама, Г. В. Лейбница, И. Канта, позднего И. Г. Фихте, К. Х. Ф. Краузе, Г. Аренса, А. Тренделенбурга и А. Шопенгауэра. Это позволило Г. Дель Веккио и Й. Месснеру утверждать, что сама теория представляет собой отнюдь не новшество, а лишь новую формулировку того, что вовсе не было неизвестным для «старых мастеров права»[3].

В последующей эволюции учения об этическом минимуме логически выделяются несколько вех: (1) дискуссионное поле, образуемое учением Г. Еллинека и отзывами его современников в конце XIX — начале XX в.; (2) самостоятельные концептуальные интерпретации теории этического минимума в XX в. и соответствующий им полемический контекст; (3) актуализация идей о праве как «этическом минимуме» в конце XX — начале XXI в.

Настоящая статья обращена к этапу кристаллизации теории этического минимума в качестве особого типа аксиологических концепций и программного оформления притязаний его авторов представить собственное видение соотношения права и нравственности, альтернативное одновременно двум крупнейшим конкурентам в философии права конца XIX столетия — юридическому позитивизму и учению естественного права. Объектом исследования является философско-правовое наследие двух немецких родоначальников учения об этическом минимуме Г. Еллинека и Э. фон Гартмана, а также русского религиозного философа Вл. Соловьева, благодаря которому оно было воспринято в русской правовой мысли.

[3] См.: *J. Messner.* Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik 4 Aufl. Berlin, 1960. S. 202.

## 1. Г. Еллинек о праве как «этическом минимуме»

Автором определения права в качестве «этического минимума» традиционно считается Г. Еллинек, оказавший значительное влияние на европейскую правовую мысль конца XIX — начала XX вв. Юридический лексикон аттестует его как третьего выдающегося ученого в области государственного права наряду с К. Ф. фон Гербером и П. Лабандом[4]. Г. Еллинек оказал огромное влияние на русскую правовую науку. Он — один из самых переводимых и читаемых в дореволюционной России авторов: одиннадцать его произведений переведены на русский язык, некоторые из них (в том числе и его знаменитая монография «Общее учение о государстве», 1900) выдержали несколько переизданий. Через аудиторию Г. Еллинека в Гейдельбергском университете, где он являлся членом одновременно двух факультетов (философского и юридического) и был избран проректором университета, прошло множество выдающихся русских философов и правоведов, таких как Б. А. Кистяковский[5], Д. Философов, С. И. Гессен[6], С. Корф.

[4] См.: *Ch. Keller.* Jellinek, Georg // Juristen. Ein biographisches Lexikon. Von der Antike bis zum 20. Jahrhundert. Hrsg. von M. Stollens. München, 2001. S. 333–334; *G. Kleinhezer*, *J. Schröder* (Hrsg.). Deutsche und Europäische Juristen aus neuen Jahrhunderten. Eine biographische Einführung in die Geschichte der Rechtwissenschaft. 4 Aufl. Heidelberg, 1996. S. 215–220.

[5] В воспоминаниях о «дорогом учителе» Б. Кистяковский приводит слова коллеги Г. Еллинека по Гейдельбергскому университету — В. Виндельбанда (1903): «Я не могу углубляться в вопросы философии права здесь, где вы можете слышать самого выдающегося современного философа права Германии» (*Б. Кистяковский*. Георг Еллинек как мыслитель и человек. М., 1911. С. 3).

[6] С. И. Гессен также принимал участие в осуществляемой В. М. Гессеном подготовке второго издания перевода работы Г. Еллинека «Общее учение о государстве» (1908). См.: *С. И. Гессен*. Мое

Дефиниция права как «этического минимума» появляется на страницах первой работы Г. Еллинека в области философии права — работе «Социально-этическое значение права, неправды и наказания» (1879, ко времени ее выхода в свет автору едва исполнилось 28 лет). Как писал в 1910 г. в предисловии к русскому переводу «Социально-этического значения права, неправды и наказания» П. И. Новгородцев, этот труд стал переходным между первыми философскими опытами Г. Еллинека[7] и более поздними юридическими исследованиями, прославившими его имя.[8]

В этой работе автор стремился показать социальный характер нравственности и нравственное призвание права. Как точно передавал его главный замысел Ф. В. Тарановский, признание «социального происхождения и назначения этики» являлось «необходимой поправкой к тому индивидуалистическому пониманию нравственности, которое приводило к полному разобщению нравственности и права».[9]

Отправная идея Г. Еллинека состояла в том, что нравственно-должное не может рассматриваться только как заповедь для личной жизни. Нравственное поведение, моральный поступок является необходимым продолжением индивидуально осознаваемого нравственного закона:

жизнеописание // С. И. Гессен. Избранные сочинения. М., 1999. С. 729, 731.

[7] «Мировоззрение Лейбница и Шопенгауэра» (1872) и «Связи Гете со Спинозой» (1878).

[8] *Г. Еллинек.* Социально-этическое значение права, неправды и наказания / Пер. И. И. Власова под ред. А. А. Рождественского; предисл. П. И Новгородцева. М., 1910. С. VI.

[9] *Ф. В. Тарановский.* Энциклопедия права. 3-е изд. СПб., 2001. С. 121. Э. Ласк рассматривал концепцию Г. Еллинека как попытку решить вековой спор противоречия философии И. Канта и Г. В. Ф. Гегеля. См.: *E. Lask.* Rechtsphilosophie // Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Fs. für Kuno Fischer. 2. Bd. Heidelberg, 1905. S. 20.

«*Жизненная деятельность, сообразная с этической нормой* — таково первое и принципиальное требование общественной морали»[10].

Выступая против «ригористической индивидуальной этики» и атомистических социальных концепций, Г. Еллинек утверждал, что духовное существование человека обусловлено его социальной жизнью. Развивая идеи Аристотеля, характеризовавшего человека как существо социальное, ученый делал вывод о том, что «всеобщее по самой природе существует раньше индивидуального», а признание общества составляет «первую посылку морального веления», вследствие чего совесть «обращается к нам в форме безусловного долженствования». Категорический императив социальной этики, в противовес категорическому императиву И. Канта, Г. Еллинек формулировал в духе докантовой философии С. Пуфендорфа и Х. Томазия: «действуй так, чтобы твой образ действий поддерживал общество и содействовал ему»[11].

С точки зрения Г. Еллинека, не индивидуальное нравственное сознание должно стать источником объективации нравственного закона, а наоборот, социальная этика сообщает индивидуальному сознанию содержание нравственного императива. Индивидуальный этос,

[10] *Г. Еллинек.* Социально-этическое значение права, неправды и наказания. С. 32. Ср.: «Цель нравственного закона та, чтобы человек жив был им» (*В. С. Соловьев.* Право и нравственность. Минск, 2001. С. 38). Ср.: «Исполнивший его человек жив будет им» (Рим. 10:5; Гал. 3:12).

[11] *Г. Еллинек.* Социально-этическое значение права, неправды и наказания. С. 23. Ср.: Основное начало естественного права по С. Пуфендорфу и Х. Томазию: «делай все то, что необходимо для существования общежития, и не делай ничего, что ему противоречит». Цит. по: *И. В. Михайловский.* О религиозно-нравственных основаниях права // Русская философия права. Антология / Под ред. А. П. Альбова, Д. В. Масленникова, М. В. Сальникова. СПб., 1999. С. 289.

по Г. Еллинеку, может быть выведен и понят только из общего. По точной характеристике Е. Керстена, Г. Еллинек рассчитывал описать сверхиндивидуальные условия общественной коммуникации. Это надындивидуальное понимание социальной этики предполагает общество как «объективно существующую совокупность». Нормативные максимы социальной жизни вытекают из существования общества как факта и тем самым первоначально не зависят от индивидуального одобрения его членов[12].

Совместные усилия социальной этики, которая у Г. Еллинека представлена как эмпирическая наука, и индивидуальной этики, области рационалистической философии, по объяснению сути нравственных явлений распределяются следующим образом: первая должна обозначить «что̀ именно нравственно, т. е. указать материальную сторону этического», вторая — каким способом осуществить объективно-нравственное, т. е. исследовать его «*формальный*, субъективный элемент»[13].

Следствием из этих посылок явился важный вывод о соотношении права и нравственности. Необходимо, писал Г. Еллинек, раз и навсегда отвергнуть представление об исключительно внутреннем характере нравственности и исключительно внешнем характере права (уже в этом сочинении он выдвигает тезис о психологической природе права, которую разовьет в будущих работах). Внешнее следование норме предполагает определенную «степень внутреннего хотения» соблюдения норм. Понимание этого дает возможность увидеть «органическую связь» между правом и нравственностью.

Социально-этическое значение права состоит в том, чтобы гарантировать защиту норм, без которых

[12] *J. Kersten*. Georg Jellinek und die klassische Staatslehre. Tübingen, 2000. 1. Aufl. S. 328.

[13] *Г. Еллинек*. Социально-этическое значение права, неправды и наказания. С. 34.

невозможно продолжительное существование общества. Они-то и образуют «нравственный базис» права, меняющийся исторически и всегда соответствующий новому социальному контексту. В результате Г. Еллинек формулирует следующее определение: «Право — это не что иное, как *этический минимум*. Объективно — это условия сохранения общества, поскольку они зависят от человеческой воли, т. е. Existenzminimum этических норм; субъективно — минимум нравственной жизнедеятельности и нравственного настроения, требующийся от членов общества»[14].

Для своей концепции Г. Еллинек заимствовал экономический термин «Existenzminimum», означающий наименьшее количество материальных средств, которое необходимо человеку для поддержания жизни[15]. Не случайно в русской философии права идея об обеспечении «existenz-minimum'a этических норм» стала фундаментом для обоснования права человека на достойное существование: впервые Вл. Соловьев, затем — П. И. Новгородцев, И. А. Покровский, Б. А. Кистяковский.

Следует согласиться с Е. Керстеном в том, что социально-этическое определение права в последующем дополняется положениями учения Г. Еллинека о государстве, превращаясь в «*государственно-правовой социально-этический минимум*», и лежит в основе его концепции об оправдании государства.[16]

В качестве предшественников своих идей Г. Еллинек называет представителей органической школы права Г. Аренса и А. Тренделенбурга, которым принадлежала «выдающаяся попытка» найти общее основание права и нравственности. Он пишет также о «преисполненной изумительнейших метафизических фантазий системе

[14] Там же. С. 48. Расстановка знаков пунктуации приближена к современным нормам. — *Е. П.*

[15] См. об этом: *Ф. В. Тарановский*. Энциклопедия права. С. 122.

[16] *J. Kersten*. Georg Jellinek und die klassische Staatslehre. S. 333.

*Краузе*».[17] Недостаток органической школы права ученый усматривал в том, что ее представители считали «право слишком нравственным».

Скорректировать позицию органической школы права, по его мнению, способны воззрения А. Шопенгауэра и Ф. Ю. Шталя, которые полагали, что право реализует лишь отрицательные нравственные требования никому не причинять вред, оставляя морали всю положительную часть этических предписаний. А. Шопенгауэр, чье учение имело большое значение для формирования теории этического минимума, настаивал на проведении «ясной и резкой границы» между двумя степенями сострадания — «отрицательной» добродетелью справедливости, воплощаемой в правовом порядке, и «положительной» добродетелью человеколюбия, являющейся законом нравственного общения людей.[18] Справедливость и человеколюбие соотносятся так же как максима «neminem laede» (никому не вреди) и правило «imo omnes, quantum potes, adjuva» (всем, кому можешь, помогай). Справедливость, таким образом, является только низшей ступенью любви к другому или сострадания.[19]

Г. Еллинек использует шопенгауэровскую формулу для определения смыслового объема этического минимума, охраняемого в правовом порядке. «Моральным основанием права» или его «этическим минимумом» является, с его точки зрения, правило «*neminem laede*». [20]

[17] *Г. Еллинек*. Социально-этическое значение права, неправды и наказания. С. 6.

[18] См.: *А. Шопенгауэр.* Об основе морали // А. Шопенгауэр. Две основные проблемы этики; Афоризмы житейской мудрости: Сб. Минск, 1997. С. 279.

[19] *А. Шопенгауэр*. Мир как воля и представление // А. Шопенгауэр. О четвероякoм корне закона достаточного основания. Мир как воля и представление Т. 1. Критика кантовской философии. М., 1993. С. 470–471.

[20] Самого А. Шопенгауэра нередко относят к родоначальникам

Отметим, что верное понимание сути излагаемой Г. Еллинеком позиции не позволяет приводить против нее доводы о существовании нравственно-безразличных правовых норм, которыми так злоупотребляли критики теории «этического минимума».[21] По мысли ученого, в правовых нормах, если они охраняют конкретное общественное устройство, уже заключен определенный нравственный характер.

Согласно Г. Еллинеку, эмпирически воспринимаемый этический минимум охватывает наиболее значимые и актуально признаваемые обществом нормы социального нравственного порядка. Таким образом, его воплощение в правовом порядке демонстрирует «нормативную силу фактического».

Концепция социально-этического минимума оказалась излюбленной мишенью критиков. В отзыве на «Социально-этическое значение права, неправды и наказания» Л. Гумплович писал о том, что понятие альтруизма имеет метафизический характер. Недостаток в концепции Г. Еллинека, с его точки зрения, связан с эмпирическим объяснением правил общественной нравственности.[22] Попытки Г. Еллинека «объяснить безусловный характер

теории этического минимума. См. например: *Е. Н. Трубецкой*. Лекции по энциклопедии права // Е. Н. Трубецкой. Труды по философии права / Сост. И. И. Евлампиев. СПб., 2001. С. 299; *K. O. Petraschek*. Die Rechtsphilosophie des Pessimismus. Ein Beitrag zur Prinzipienlehre des Rechts und zur Kritik des Sozialismus. München. 1929. S. 298; *Г. К. Гинс*. Право и сила. Харбин, 1929. С. 97.

[21] См.: *Б. Н. Чичерин*. О началах этики // Б. Н. Чичерин. Избранные труды / Под ред. А. В. Полякова, Е. В. Тимошиной. СПб., 1998. С. 483; *Е. Н. Трубецкой*. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. М., 1995. Т. 2. С. 159–162; *Н. М. Коркунов*. Лекции по общей теории права. СПб., 2004. С. 68; *И. В. Михайловский*. О религиозно-нравственных основаниях права. С. 262–263.

[22] См.: *L. Gumplowicz*. G. Jellinek, Die sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe. Wien. 1878 // Zeitschrift für das Privat- und Öffentliche Recht der Gegenwart. 1879. 6. Bd. S. 461.

морали внешними условиями ее развития» представлялась малоубедительной П. И. Новгородцеву.[23]

В этом же ключе высказывался Г. Д. Гурвич: в учении Г. Еллинека право «отходит от всякого априорного основания и превращается в чисто утилитарное техническое правило».[24] Существенный изъян «многообещающей формулировки» Г. Еллинека, по мнению Г. Г. Гентцеля, связан с тем, что «этические требования» рассматриваются им исключительно как нормы позитивно-исторического порядка общества. Единственный масштаб, которым Г. Еллинек предлагает «измерить нравственную ценность действия» — это сохранение общества. С точки зрения критика, определение Г. Еллинека остается бесплодным, поскольку этический минимум «должен ограничиваться только тем, чтобы устанавливать данность».[25] С этими выводами, по-видимому, соглашался Г.-П. Альберт, когда утверждал, что определение Г. Еллинека не отвечает на вопрос о критериях справедливости в конкретных отношениях реальной жизни.[26]

[23] См.: *П. Новгородцев.* Предисловие к русскому переводу // Г. Еллинек. Социально-этическое значение права, неправды и наказания. С. VI.

[24] *Г. Д. Гурвич.* Два величайших русских философа права: Борис Чичерин и Владимир Соловьев // Известия высших учебных заведений. Правоведение. № 4. 2005. С. 154–155.

[25] *H. H. Gäntzel.* Wladimir Solowjows Rechtsphilosophie auf der Grundlage der Sittlichkeit. Frankfurt am Main, 1968. S. 294, S. 296. Приведенные доводы давали Г. Д. Гурвичу, М. Лазерсону и Г. Г. Гентцелю повод сделать следующий вывод: «социально-этический минимум Еллинека не имеет, таким образом, ничего общего с соловьевским минимумом Добра» (*Г. Д. Гурвич.* Два величайших русских философа права: Борис Чичерин и Владимир Соловьев. С. 154; *Г. Д. Гурвич.* Идея социального права // Г. Д. Гурвич. Философия и социология права: Избранные сочинения. СПб., 2004. С. 141; *H. H. Gäntzel.* Wladimir Solowjows Rechtsphilosophie auf der Grundlage der Sittlichkeit. S. 297; *M. Laserson.* Die russische Rechtsphilosophie // Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. XXVI. B. April 1933. Heft 3. S. 305).

[26] См.: *H.-P. Albert.* Der Staat als «Handlungssubjekt». Interpretation und

Представленное видение существа права закономерно приводило Г. Еллинека к отказу рассматривать принуждение в качестве необходимого признака права. Следуя органической школе права, он объявляет критикуемую позицию достоянием механистических воззрений, согласно которым правовой порядок может существовать независимо от нравственных склонностей членов общества. Применение принуждения является, по Г. Еллинеку, альтернативой свободному следованию предписаниям правовой нормы и допустимо лишь ради сохранения общества.

Работа «Социально-этическое значение права, неправды и наказания» имела неожиданную для ее автора судьбу. В предисловии ко второму изданию, появившемуся благодаря настояниям издателя в 1908 г., Г. Еллинек признавался, что его определение права как «этического минимума», «вызвавшее оживленное обсуждение», распространилось настолько, что стало крылатым и поэтому зачастую приписывалось другим авторам, и, в частности, А. Шопенгауэру. Показательно также и то, что на работу молодого исследователя из Вены отозвались такие корифеи европейской науки, как П. Лабанд и Л. Гумплович, уделив особое внимание его взглядам о связи права и нравственности[27]. В ранней редакции «Основ философии права» Г. Радбрух назвал произведение Г. Еллинека «многообещающей юношеской работой».[28] К наиболее ценным научным выводам правоведа в области философии права А. С. Алексеев

Kritik der Staatslehre Georg Jellineks. Phil. Diss. Heidelberg, 1988. S. 206.

[27] См.: [*P. Laband:*] G. Jellinek, Die sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe. Wien. 1878 // Literarisches Centralblatt für Deutschland. 1879. S. 870 f.; *L. Gumplowicz*. G. Jellinek, Die sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe. Wien, 1878. S. 459 ff.

[28] Позднее Г. Радбрух изменил свою точку зрения и высказывался об определении права как «этического минимума» более критически. См. об этом: *J. Kersten*. Georg Jellinek und die klassische Staatslehre. S. 321, 329.

относил его учение об этическом минимуме.[29] В письме к Г. Еллинеку известный немецкий философ и социолог Г. Зиммель писал, что использует «этический минимум» как одно из своих «*стандартных* понятий».[30] Анализ определения Г. Еллинека мы встречаем у философов, юристов, психологов, социологов, теологов, таких как В. Вундт, А. Меркель, Э. Ласк, Л. Нельсон, Г. Кельзен и др. Большую известность теория Г. Еллинека получила в России (см. обсуждение в работах Н. М. Коркунова, П. И. Новгородцева, Г. Ф. Шершеневича, Ф. В. Тарановского, Е. В. Спекторского, Н. Н. Алексеева, И. В. Михайловского).

К удивлению автора, его определение стало жить собственной жизнью и наполнилась содержанием, которое Г. Еллинек отнюдь не предполагал в него вкладывать. Так, например, произошло в случае с выдающимся немецким теологом и философом, одним из основателей социологии религии, Э. Трельчем. В отзыве на опубликованные после смерти Г. Еллинека его «Избранные сочинения и речи» Э. Трельч толковал «этический минимум» как моральнотеологическую функцию права.[31] «Расширительной» интерпретации дефиниция Г. Еллинека подверглась и в творчестве мыслителей XX века Й. Месснера, Г. Кюхенхофа, Л. Янссенса, Р. Хофмана, Г. Тиелике и В. А. Луиджпена.

Любопытное авторское истолкование учения об этическом минимуме мы встречаем в философско-правовой концепции Э. фон Гартмана.

[29] *А. С. Алексеев*. Георг Еллинек и его научное наследие. М., 1912. С. 11.

[30] «„Этический минимум“ — одно из моих *стандартных* понятий и, возможно, я не вполне неповинен в том, что оно стало „крылатым выражением“» (*G. Simmel / G. Jellinek,* 11. IX. 1908 // Bundesarchiv Koblenz (BA/KO — NL 136, Bd. 28), опубл.: *G. Simmel*. Briefe 1880–1911 / Hrsg. von K. Ch. Köhnke // G. Simmel. Gesamtausgabe / Hrsg. von O. Rammstedt. Bd. 22. S. 656–657).

[31] *E. Troeltsch*. G. Jellinek Ausgewählte Schriften und Reden. 2. Bde., Berlin 1911 // Zeitschrift für das Privat- und Öffentliche Recht der Gegenwart. 1912. 39. Bd. S. 273 ff.

## 2. Э. фон Гартман: право как «осадки нравственного сознания»

По мнению швейцарского правоведа Г. Нефа, первая отчетливая формулировка теории этического минимума была представлена в творчестве Э. фон Гартмана.[32] Труд Э. фон Гартмана «Феноменология нравственного сознания»[33] и монография Г. Еллинека «Социально-этическое значение права, неправды и наказания», в которых были изложены основные идеи учения об этическом минимуме, вышли одновременно в 1879 году. В силу этого довольно сложно судить о взаимовлиянии авторов.

В «Социально-этическом значении права, неправды и наказания» Г. Еллинек ссылается на «Письма о христианской религии» (1870) Э. фон Гартмана, опубликованные под псевдонимом Ф. А. Мюллер. Г. Еллинек поддерживает стремление коллеги восполнить «субъективный принцип любви, на котором построена христианская этика объективным принципом солидарности».[34] Бесспорно, что и на Э. фон Гартмана и Г. Еллинека значительное воздействие оказали правовые взгляды А. Шопенгауэра и Ф. Ю. Шталя.

В «Феноменологии нравственного сознания» Э. фон Гартман анализирует сложную структуру взаимосвязей нравов и объективного права, под которым понимается законодательство государства. Следуя исторической школе права, он полагает, что основная функция законодателя заключается в том, чтобы «теоретически формулировать»

[32] *H. Nef*. Recht und Moral in der deutschen Rechtsphilosophie seit Kant. St. Gallen, 1937. S. 57.

[33] Во второй редакции «Феноменология нравственного сознания» вышла под заглавием «Нравственное сознание» (1886). Дальнейшие ссылки на это произведение даются по этой редакции.

[34] См.: *Г. Еллинек*. Социально-этическое значение права, неправды и наказания. С. 43.

принципы, признаваемые общественным правосознанием: «история учит, что в целом правовое и государственное сознание народов является приусом описанных законов и конституций, так что они лишь из него могут быть объяснены, а не наоборот».[35]

Из области нравов выделяются важнейшие основы правопорядка, необходимого для развития и процветания общества и получают законодательное оформление. Предпосылкой совершенствования права является усложнение общественной жизни и, следовательно, расширение сферы социальной этики. Поскольку объем этически бесспорных принципов в ходе истории увеличивается, право постоянно интегрирует все больше нравственного содержания. При этом, в силу своей природы, правовой порядок никогда не способен вместить всю область нравственных отношений. По мысли Э. фон Гартмана, лишь наиболее проясненная и общепризнанная часть нравственных требований получает фиксацию в качестве абстрактных общеобязательных правил поведения. «Так как правовой порядок, принимаемый объективно, является как будто *продуктом выделения* нравов, то он *моложе* и *теснее*, чем они».[36]

В то же время Э. фон Гартман отмечает, что граница между нравственной и правовой сферами весьма подвижна: в каждый определенный момент времени существующий правопорядок сам задает себе эту границу, которая смещается в ходе исторического развития.

Для характеристики соотношения между объективным правом и нравственностью Э. фон Гартман прибегает к метафоре римского политика и писателя Гая Петрония

[35] *E. von Hartmann*. Das sittliche Bewusstsein. Eine Entwickelung seiner mannigfaltigen Gestalten in ihrem inneren Zusammenhange mit besonderer Rücksicht auf brennende soziale und kirchliche Fragen der Gegenwart. 2. Aufl. Berlin, 1886. S. 72.

[36] Там же. S. 402. Ср.: «...Правовой порядок может охватить всегда лишь ограниченную часть порядка человеческого сосуществования» (Там же. S. 430).

(? — 66 н. э.) и определяет законодательство как «осадки нравственного народного сознания»: «законы в значительной мере являются лишь уточненным выражением или письменными осадками правового, государственного и нравственного сознания народного духа. Следовательно, в этом отношении законы являются выражением нравственных идей, нравственное же сознание народа предшествует им, относится также в значительной степени к ним как их причина, а не следствие, несмотря на то, что известное обратное воздействие законов на него, т. е. некоторый вид взаимодействия между народным сознанием и законами ни в коем случае нельзя отрицать»[37].

Один из узловых моментов учения об этическом минимуме составляет положение о том, что основополагающие принципы правопорядка обусловлены моральными обязанностями субъектов и призваны охранять возможность реализации последних. По мнению Г. Нефа, важный тезис принимаемым сторонниками теории этического минимума по умолчанию состоит в том, что саморазумеющиеся моральные обязанности человека идентичны тем обязанностям, чье соблюдение является необходимым минимумом для существования общества.[38] Следующий вывод Э. фон Гартмана необходимо, вслед за исследователем, признать одной из интерпретаций учения об этическом минимуме: «В правовом порядке народное нравственное сознание определяет те моральные обязанности,

[37] *E. von Hartmann*. Das sittliche Bewusstsein. S. 73, 690. Гай Петроний определял право в качестве «исторических осадков морали». См.: *G. Del Vecchio*. Lehrbuch der Rechtsphilosophie. Berlin, 1937. S. 259.

[38] *H. Nef*. Recht und Moral in der deutschen Rechtsphilosophie seit Kant. S. 57. Развитие идеи о производности правовых принципов от признаваемых обществом моральных обязанностей мы встречаем в концепциях этического минимума Г. Еллинека, В. Вундта, А. С. Ященко, Ф. В. Тарановского, Г. Дель Веккио, Й. Месснера, В. А. Луиджпена.

чье исполнение считается необходимым *минимумом* для существования государства и общества; моральные обязанности, провозглашенные в качестве правовых обязанностей, как раз вследствие этого представлены одновременно как *самые настоятельные* из всех моральных обязанностей, осуществление которых должно *предшествовать* всем остальным, которым, следовательно, остальные в случае коллизии должны уступать»[39].

Э. фон Гартман подчеркивает взаимосвязь права и социальной этики и в то же время обращается к вопросу об отношении правовых требований к совести автономного индивида, упреждая тем самым один из главных контраргументов, который будет высказан в отношении теории этического минимума Г. Радбрухом. С точки зрения последнего, концепция этического минимума игнорирует возможность «трагического конфликта» между персональным моральным сознанием и правилами общественного правопорядка, «жертвует многообразием, даже противоположностью индивидуальной морали совести» правовым требованиям.[40]

В отличие от Г. Еллинека, у которого индивидуальная мораль производна от социальной,[41] Э. фон Гартман осознает вероятность противоречия индивидуальной и общественной этики. При этом он приходит к выводу о том, что в отношении минимального, но в то же время наиболее

[39] *E. von Hartmann*. Das sittliche Bewusstsein. S. 427–428. Ср.: *В. С. Соловьев*. Оправдание Добра. С. 446–448.

[40] *G. Radbruch*. Einführung in die Rechtswissenschaft. 9 Aufl. Stuttgart. 1952. S. 21. В этом же ключе высказывали свои замечания Г. Неф и Г.-П. Альберт. См.: *H. Nef*. Recht und Moral in der deutschen Rechtsphilosophie seit Kant. S. 60; *H.-P. Albert*. Der Staat als «Handlungssubjekt» Interpretation und Kritik der Staatslehre Georg Jellineks. S. 204–205. См. также обсуждение этого вопроса Й. Месснером: *J. Messner*. Das Naturrecht. 1960. S. 202.

[41] См.: *Г. Еллинек*. Социально-этическое значение права, неправды и наказания. С. 23.

важного перечня этических принципов, необходимых для жизни и развития социума, существует «достаточная» общественная солидарность: «Конечно, нельзя утверждать, что этот порядок обязанностей должен быть обязателен для совести автономного индивидуума, поскольку очень хорошо мыслимы случаи, в которых человек, чтобы удовлетворять затрагиваемой его моральной обязанности, которая имеет для него более высокую значимость, принимает на себя наказание и позор преступности; однако в целом же наш правовой порядок, главным образом в отношении тяжких проступков и позорящих преступлений, находится в достаточном согласии с нравственным сознанием лучших людей нашего народа, чтобы можно было сохранять для обычных случаев правоту суждения о том, что правовые обязанности предшествуют моральным обязанностям, не имеющим юридической силы»[42].

В «Феноменологии нравственного сознания» Э. фон Гартман разворачивает собственное оправдание принудительной силы права. Он рассматривает санкцию наказания за совершение правонарушения в качестве «вспомогательной меры индивидуально-эвдемонистической псевдоморали», которая направлена на то, чтобы благодаря эгоистической мотивации принудить индивидуумов к легальности внешних поступков и тем самым обеспечить сохранность общества. Вслед за И. Кантом он утверждает, что законопослушное поведение, совершенное из чувства страха или эгоистических мотивов, не имеет нравственной ценности. Этически значимы лишь те социальные поступки, основной движущей силой которых является разумное признание правового порядка и стремление к его сохранению по собственной воле (именно так определяется в его концепции понятие правового чувства).

В то же время Э. фон Гартман признает, что легальность является необходимой предварительной ступенью

[42] *E. von Hartmann*. Das sittliche Bewusstsein. S. 428.

к подлинной нравственности; а правовое чувство представляет собой «связующее звено» между гетерономной этикой легальности, основанной на авторитете закона, и автономной моралью разума. Таким образом, он приходит к выводу о том, что «действительная связь» права с «эгоистической псевдоморалью не может воспрепятствовать нам обнаружить автономно нравственное значение правового порядка в его всеобще признанной разумности».[43] Исходя из того, что правовое принуждение этически оправданно, государство не может и не должно отказываться от «соответствующего *права* на правовое принуждение», даже если оно в определенных случаях отказывается от его реализации. При этом, как и Г. Еллинек, Э. фон Гартман отвергает принудительность как конституирующий признак права: «В действительности же принудительность права является весьма внешней побочной характеристикой [акциденцией] правового порядка (...) Сущность права абсолютно не зависит от его реальной принудительности»[44].

Судьбоносным для интерпретации учения о праве как «этическом минимуме» стала оценка Э. фон Гартманом философско-правового учения А. Шопенгауэра. Согласно родоначальнику пессимизма, непреложным фактом человеческого сознания и подлинной «пружиной нравственности» является чувство сострадания.[45] Это утверждение оспаривает в своих работах Э. фон Гартман. Его критика концепции А. Шопенгауэра разворачивается в нескольких направлениях. Прежде всего, Э. фон Гартман отвергает положение о превосходстве милосердия перед справедливостью, а равно и сам тезис, согласно которому жалость может быть источником подлинной нравственности.

[43] Там же. S. 403.
[44] Там же. S. 403–404.
[45] *А. Шопенгауэр*. Свобода воли и основы морали. СПб., 1896. С. 275, 304.

Воспроизводя аргументацию И. Канта,[46] он характеризует сострадание как «смутную добродетель», которая в силу того, что неразумна, ситуативна и анархична, находится «в известной диаметральной противоположности» к справедливости: «Если эти принципы или принципиальные намерения, которые касаются *уважения всего права*, вытекают из разумных размышлений (...), то они имеют другой корень, нежели сострадание, которое как *чувство* насмехается над разумным размышлением, никогда не обращает внимания на абстрактные правила, однако придерживается лишь конкретных случаев в происходящих коллизиях *слепо* следует *более сильному* возбуждению, и как раз поэтому так часто ведет к *несправедливости*. (...) Даже там, где сострадание является решающим мотивом для совершения нравственного действия, оно все же не производит *справедливости* в убеждениях: ибо доброта есть нечто иное, нежели справедливость»[47].

Критика Э. фон Гартманом сострадания достигает своей кульминации в совете законодательно запретить нищенство и штрафовать подателей милостыни.[48] Совершенно в духе сторонников классического либерализма он утверждает, что даже законодательно признанное право нуждающихся притязать на общественную и государственную поддержку, сохраняет «унизительный характер милостыни», поскольку оно не заработано встречным исполнением, ответной услугой получателей.[49] Государство,

[46] О критике сострадания И. Кантом см.: *Э. Ю. Соловьев*. И. Кант: взаимодополнительность морали и права. М., 1992. С. 50–60; *Э. Ю. Соловьев*. Категорический императив нравственности и права. М., 2005. С. 212–215.

[47] *E. von Hartmann*. Das sittliche Bewusstsein. S. 196–197.

[48] См. об этом: *J.-C. Wolf*. Mitgefühl // Eduard von Hartmann. Ein Philosoph der Gründerzeit. S. 41–60; *J.-C. Wolf*. Einleitung des Herausgebers // E. von Hartmann. Die Gefühlsmoral. Hamburg, 2006. S. 7–18

[49] *E. von Hartmann*. Die sozialen Kernfragen. Leipzig, 1894. S. 156–158. Ср.: *Л. С. Мамут*. Социальное государство с точки зрения права

по Э. фон Гартману, должно заранее позаботиться, чтобы «впредь было как можно меньше поводов для проявления милосердия».[50]

Систему субъективных моральных принципов в учении Э. фон Гартмана венчает мораль разума, доминируя над моралью чувства и моралью вкуса, и лишь она, по его мнению, в состоянии составить твердый фундамент правового чувства.[51] Выражением морали разума и сущностной характеристикой права выступает идея справедливости.

Милосердная любовь, гармонизующая ансамбль этических чувств, согласно мыслителю, наиболее враждебно противостоит правовому чувству, которое определено как «концентрированное выражение практического разума».[52] В силу этого Э. фон Гартман исключительно рационалистически истолковывает этическую цель и ценность права. Если вслед за Х. Риттером И. Канта можно отнести к числу предшественников учения об этическом минимуме,[53] то интерпретация этого учения Э. фон Гартманом выглядит исключительно прокантианской. Для него этический минимум означает не что иное, как минимальную «ступень в совокупности рационалистических моральных принципов».

Еще одно направление критики Э. фон Гартмана развивается в отношении шопенгауэровского тезиса об отрицательно-нравственном характере права.[54] Он указывает

// Государство и право. 2001. № 7. С. 11; Проблемы общей теории права и государства: Учебник для вузов / Под общ. ред. В. С. Нерсесянца. М., 2002. С. 639 (автор — *В. А. Четвернин*).

[50] *E. von Hartmann*. Die sozialethische Aufgaben des Reichs. S. 154.

[51] *E. von Hartmann*. Das sittliche Bewusstsein. S. 419.

[52] Там же. S. 419, 405.

[53] См.: *Ch. Ritter*. Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen. Frankfurt am Main, 1971. S. 275.

[54] Этот тезис А. Шопенгауэра нашел приверженцев в лице Ф. Ю. Шталя, Г. Еллинека, который использовал его для определения смыслового объема понятия «этический минимум». См.:

на то, что сфера правовых требований не может ограничиваться лишь запретами, правовые нормы часто предписывают содействие и помощь другим людям, в силу этого умаление «положительной» функции права, по Э. фон Гартману, непозволительно.[55]

Эта аргументация найдет свое развитие в позднем правовом учении Вл. Соловьева.

## 3. Право как «минимум Добра» в философском учении Вл. Соловьева

Определение права как «минимума Добра» — центральная идея и своего рода «визитная карточка» философии права Вл. Соловьева. Впервые оно появляется у русского мыслителя через 16 лет после выхода в свет работ Г. Еллинека «Социально-этическое значение права, неправды и наказания» и Э. фон Гартмана «Феноменология нравственного сознания». В 1895 г. в журнале «Вестник Европы» Вл. Соловьев публикует две свои статьи: в ноябре — «Нравственность и право», материалы которой войдут в одноименную главу «Оправдания Добра», а в декабре — «Значение государства». В более развернутом виде идеи о праве как «минимуме Добра» излагаются в монографии «Оправдание Добра. Нравственная философия» (1897) и брошюре «Право и нравственность» (1897).

На закономерный вопрос о том, был ли Вл. Соловьев осведомлен о взглядах Г. Еллинека, следует ответить утвердительно. Знакомство с кругом чтения Вл. Соловьева убеждает в том, что определение Г. Еллинека ему *не могло не быть* известным. Проводниками идей Г. Еллинека, очевидно, стали две работы, с которыми русский философ

*Г. Еллинек*. Социально-этическое значение права, неправды и наказания. С. 55.

[55] *E. von Hartmann*. Das sittliche Bewusstsein. S. 409.

был знаком и которые содержат вполне адекватный пересказ идей немецкого ученого: «Лекции по общей теории права» (1886) Н. М. Коркунова и «Этика. Исследование фактов и законов нравственной жизни» (1886, русский перевод 1887–1888) В. Вундта.[56]

Философская система Э. фон Гартмана оказала значительное воздействие на раннего Вл. Соловьева. В его магистерской диссертации «Кризис западной философии» учение Э. фон Гартмана провозглашается вершиной «западного философского развития» и одновременно «выходом из западноевропейского тупика» (по выражению А. Ф. Лосева).[57] В предисловии к «Критике отвлеченных начал» (1880) Вл. Соловьев признает, что его определение нравственного начала созвучно этической концепции, излагаемой на страницах «Феноменологии нравственного сознания».[58] И хотя ранняя философско-правовая концепция Вл. Соловьева, отразившая нравственно-религиозное осуждение права, была весьма далека от взглядов

[56] Подробнее об этом см.: *Е. А. Прибыткова*. Право как «минимум Добра» (из истории одной метафоры) // Наш трудный путь к праву: Материалы философско-правовых чтений памяти академика В. С. Нерсесянца / Сост. В. Г. Графский. М., 2006. С. 302–322.

[57] *А. Лосев*. Вл. Соловьев и Э. фон Гартман // А. Лосев. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 204.

[58] *В. С. Соловьев*. Критика отвлеченных начал // *В. С. Соловьев*. Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. М., 2001. Т. 3. С. 13: «Главы, излагающие последовательные определения нравственного начала, были напечатаны (в „Русском Вестнике“) в конце 1877 г. Весною 1879 г. появилось сочинение Гартмана „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins“, в котором главные этические моменты в их взаимоотношении определяются приблизительно так же, как и у меня. При различии наших основных воззрений и при невозможности взаимного влияния, я с удовольствием вижу в таком совпадении некоторое подтверждение тому, что представленное мною развитие нравственного начала не есть личное диалектическое построение, а вытекает логически из сущности дела независимо от той или другой точки зрения».

его немецкого коллеги, в более поздних работах, запечатлевших выдающуюся попытку религиозно-нравственного оправдания права,[59] мы обнаруживаем явственные отголоски правового учения Э. фон Гартмана.

К выводу относительно соотношения права и нравственности Вл. Соловьев приходит, принимая довод А. Шопенгауэра о взаимосвязи справедливости и сострадания. В «Оправдании Добра» справедливость показана как логически осмысленное выражение интуитивно ощущаемого альтруистического чувства жалости: «Справедливость не есть какая-нибудь *особенная* добродетель, а только логическое объективное выражение того самого нравственного начала, которое субъективно, или психологически, выражается в основном чувстве жалости (сострадания, симпатии)»[60].

Вл. Соловьев определяет государство как «собирательно-организованную жалость», тем самым подчеркивая что чувство сострадания составляет фундамент социально-государственной жизни человечества (по характеристике К. Амброзайтиса, является «государственно-образующим принципом»).[61]

Общее правило альтруизма, индивидуально-психологическим корнем которого является чувство жалости или симпатии, Вл. Соловьев определяет, руководствуясь второй формулой категорического императива И. Канта, получившей в кантоведении название «формула персональности» и требующей не относиться к себе и другим «только как к средству, но всегда в то же время как к цели». Так же, как и у И. Канта, в концепции Вл. Соловьева это

[59] См.: *Е. А. Прибыткова*. Религиозно-нравственное оправдание права: два этапа в эволюции идей Вл. Соловьева // Правоведение. 2005. № 4. С. 165–180.

[60] *В. С. Соловьев*. Оправдание Добра. С. 188. Этот вывод существенно отличается от положений, высказанных в гл. IV–V «Критике отвлеченных начал».

[61] *K. Ambrozaitis*. Die Staatslehre Solowjews. Paderborn, 1927. S. 35.

правило является безусловным постулатом одновременно для морали и права.[62] Для русского философа требования альтруизма вытекающие из чувства жалости, обладают способностью быть универсализируемыми, т. е. служить посылкой, из которой можно вывести общее и безусловное правило (чтобы максима воли субъекта могла в то же время стать всеобщим законом мироздания): «жалеть все страждущие существа» одобрительно «*безусловно и во всех случаях*», поэтому жалость может быть возведена «в правило не требующее никаких ограничений».[63]

В существенном разногласии с позицией И. Канта и следовавшего ему Э. фон Гартмана пребывает вывод русского философа о том, что милосердие является необходимым восполнением справедливости и охватывается формулой, признающей «*значение каждого как самоцели*». Согласно Вл. Соловьеву, подлинная справедливость немыслима без милосердной любви к ближнему. Помощь и забота о других — это одно из проявлений справедливости. В этом смысле, милосердие и справедливость тесно взаимосвязаны: «Милосердие предполагает справедливость, а справедливость требует милосердия, это только различные стороны, различные способы проявления одного и того же»[64].

Именно взаимосвязь двух степеней альтруизма — милосердия и справедливости — Вл. Соловьев определяет как «основание для внутренней связи права и нравственности, политики и духовной жизни общества».[65] Главное отличие справедливости от милосердия философ видит в том, что первая «выражает только *меньшую степень* общей альтруистической добродетели (симпатического

[62] Об использовании Вл. Соловьевым второй формулы категорического императива И. Канта см.: *Э. Ю. Соловьев*. Категорический императив нравственности и права. С. 107 и далее.

[63] *В. С. Соловьев*. Оправдание Добра. С. 158.

[64] Там же. С. 168.

[65] Там же. С. 169.

чувства)».[66] Сопоставляя право и нравственность по объему этического требования, он обращает внимание на то, что первое априори не способно воплотить всю полноту этического требования. Поэтому правовые нормы всегда предъявляют умеренное требование реализации добрых целей. Из определения в ранней философско-правовой концепции подлинной справедливости в качестве добра в его практическом выражении или «*необходимой формы Любви*»,[67] следовал вывод о праве как «*обеспеченном осуществлении в действительности определенного минимального добра*».[68]

Проводя грань между двумя явлениями, Вл. Соловьев указывает на следующие характерные черты права, отражающие его связь с добром и, в то же время, отличающие от нравственности:

(1) *Ограниченность правовых предписаний* «наименьшим нравственным содержанием».

(2) *Обязательность*: право является областью «обязательно-нравственных отношений».[69]

(3) *Реализуемость*: право по своей сути есть отношение субъектов, обусловленное нравственно-практическими нормами.[70] Или иначе, право — это «осуществленное добро».

(4) *Принудительная сила*: «принудительная собирательная организация минимального добра (ибо только минимальное добро может быть принудительно организовано) образует область права».[71]

[66] Там же. С. 189.
[67] *В. С. Соловьев.* Критика отвлеченных начал. С. 167.
[68] *В. С. Соловьев.* Право и нравственность. С. 34.
[69] *В. С. Соловьев.* Конец спора // В. С. Соловьев. Сочинения: В 2 т. / Сост. Н. В. Котрелев. М., 1989. Т. 2. С. 529.
[70] *В. С. Соловьев.* Оправдание Добра. С. 389.
[71] *В. С. Соловьев.* Мнимая критика (Ответ Б. Н. Чичерину) // Б. Н. Чичерин. Избранные труды. С. 527.

Е. Н. Трубецкой и И. А. Ильин ставили в заслугу Вл. Соловьеву обоснование моральной ценности принуждения в праве. Оправдывая право по отношению к Добру, русский философ объясняет «правомерность» принудительного воздействия в правовом порядке: «...принудительный закон, действительно не допускающий злую волю до таких крайних проявлений, разрушающих общество, есть *необходимое условие нравственного совершенствования* и, как такое, *требуется самим нравственным началом*, хотя и не есть его прямое выражение»[72].

Для Вл. Соловьева совершенно очевидно, что государственно-правовой порядок — это *единственно допустимая* сфера принудительного воздействия на поведение человека. При этом, подобно двум своим предшественникам, Вл. Соловьев обосновывает «факультативное» значение принуждения в праве: «*Основное* свойство того добра, которое обусловлено правовою общественною организацией, есть не принудительность (что есть лишь возможное следствие), а *прямая объективная задача*»[73].

Одна из главных заслуг Вл. Соловьева, по мнению наиболее проницательных исследователей, заключалась в доказательстве отношения морального и правового требования к сознанию человека, что составляет основу их взаимосвязи[74].

Исходя из вышеизложенного, Вл. Соловьев заключал, что связь права и нравственности проявляется в двух отношениях: в субъективном — правовые принципы, признаваемые обществом, представляют собой «*низший предел*

[72] *В. С. Соловьев*. Оправдание Добра. С. 452; *В. С. Соловьев*. Право и нравственность. С. 38.

[73] *В. С. Соловьев*. Оправдание Добра. С. 455; *В. С. Соловьев*. Право и нравственность. С. 36.

[74] См. об этом: *Г. Д. Гурвич*. Два величайших русских философа права: Борис Чичерин и Владимир Соловьев. С. 152; *K. Ambrozaitis*. Die Staatslehre Solowjews. S. 61; *C.-H. Schiel*. Die Staats- und Rechtsphilosophie des Wladimir Sergejewitsch Solowjew. Bonn, 1958. S. 73.

*или некоторый минимум нравственности одинаково для всех обязательный»*, и в объективном — «*право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра, или такого порядка, который не допускает известных крайних проявлений зла*»[75] (аксиологическое определение права). Очевидно, под субъективным и объективным аспектами права Вл. Соловьев, вслед за Г. Еллинеком, понимал правосознание, производное от нравственного сознания добра, и правовой порядок, в котором воплощение добра, минимально необходимое для существования общества, обусловлено реализацией правовых норм[76].

Новую смысловую наполненность метафора права как «этического минимума» получила благодаря учению Вл. Соловьева о триедином существе нравственности. В «Оправдании Добра» он выделяет естественную, разумную и религиозную стороны нравственного «начала», что позволяет ему говорить о трех ипостасях добра: *добро, заложенное в природе человека* в виде первичных нравственных данных стыда, жалости и благоговения; *социальное добро* или нравственный порядок человеческих отношений; *совершенное Добро, безусловно сущее в Боге*.

Таким образом, в синтетической философии права или правовой теории Всеединства Вл. Соловьева мы обнаруживаем три уровня оправдания права: индивидуально-психологическом — через сопоставление справедливости и милосердия (справедливость как минимум жалости); социальном — благодаря выяснению взаимосвязи между правом и нравственностью (право как минимум нравст-

[75] *В. С. Соловьев*. Право и нравственность. С. 33, 35.

[76] В отношении философско-правовой концепции Вл. Соловьева к этому выводу приходит в своей работе Э. Ю. Соловьев. См.: *Э. Ю. Соловьев*. Философско-правовые идеи В. С. Соловьева и русский «новый либерализм» // История философии. Учебное пособие. М., 2001. С. 154. См. также: *E. Solov'ev*. The Humanistic-Legal Problematic in Solov'ev's Philosophical Journalism // Studies in East European Thought. 55 (2003). 2. P. 115–139.

венности); и религиозном — права человека получают статус минимального воплощения в земном порядке «власти людей стать чадами Божиими, которая возвещена Евангелием (ев. Иоанна I, 12)»[77]. При этом главная задача изысканий Вл. Соловьева заключалась в том, чтобы «рассмотреть действительное отношение нравственности и права с точки зрения безусловного Добра»[78] и определить его роль в богочеловеческом процессе совершенствования.

Многоаспектное понятие справедливости выступает в его учении связующим звеном между выделяемыми им тремя проекциями этической обусловленности права: *психологически* справедливость «выражает только *меньшую степень* общей альтруистической добродетели (симпатического чувства)»;[79] *рационально* справедливость, как формальное равенство в свободе, составляет «минимум нравственности»; и, наконец, справедливость в религиозно-нравственном значении выступает, как равенство, «восстановленное» Добром, или «объективная форма Любви».[80]

Вл. Соловьев стремился показать взаимозависимость онтологического (сущностного) и деонтологического (долженствующего быть) аспектов соотношения права

[77] *В. С. Соловьев*. Идея человечества у Августа Конта // В. С. Соловьев. Собрание сочинений: В 12 т. Брюссель, 1966–1969. Т. 9. С. 174. См. также: *В. С. Соловьев*. Россия и Вселенская Церковь // В. С. Соловьев. Собрание сочинений: В 12 т. Т. 11. С. 143; *В. С. Соловьев*. Оправдание Добра. С. 276.

[78] *В. С. Соловьев*. Оправдание Добра. С. 442.

[79] Там же. С. 189.

[80] См. об этом: *В. С. Соловьев*. Критика отвлеченных начал. С. 167; *В. С. Соловьев*. Прения по реферату «О причинах упадка средневекового миросозерцания» // В. С. Соловьев. Сочинения: В 2 т. / Сост. Н. В. Котрелев. Т. 1. С. 358. См. также обсуждение четырех смыслов понятия «справедливость» (rectitudo, aequitas, justitia и legalitas) в «Оправдании Добра»: *В. С. Соловьев*. Оправдание Добра. С. 189–191.

и нравственности. Нравственный элемент, с одной стороны, уже заложен в природе права, а, с другой стороны, представляет собой вечное задание для своего воплощения и неизменный критерий для оценки права. Этический потенциал права возрастает или уменьшается параллельно с одухотворением или нравственным разложением общества. В этом смысле право и нравственность неразлучны «в прогрессе и упадке своем»: *в правовом порядке происходит постоянная реализация современных ему нравственных убеждений.*

Подобно тому, как не может быть «принципиального противоборства» между личной и общественной нравственностью на одной и той же «стадии лично-общественного развития»,[81] в рамках одной этической системы по существу невозможен конфликт между правовыми и нравственными требованиями: «Действительное противоречие и несовместимость существуют не между правом и нравственностью, а между различными состояниями как правового, так и нравственного сознания»[82].

Вл. Соловьев показывает недостатки «отвлеченного субъективизма» и «социального реализма» в этике. Его стремление подчеркнуть равное значение индивидуальных и «собирательных» нравственных субъектов воплощается в идее равновесия, отражающей *этическое предназначение права* установить гармонию между личным и общественным интересами.

Исходя из этого, онтологическое определение права Вл. Соловьев формулирует следующим образом: «право есть исторически подвижное определение принудительного равновесия между двумя нравственными интересами: формально нравственным интересом личной свободы и материально нравственным интересом общего блага»[83].

[81] Там же. С. 287.
[82] Там же. С. 444.
[83] *В. С. Соловьев.* Право и нравственность. С. 40.

В «Оправдании Добра» ясно формулируются два критерия права: *ценностный* (аксиологическое определение права) — «минимум Добра», подлежащий охранению в правовом порядке; и *субстанциональный* (онтологическое определение права), которым является равновесие между личным и общественным нравственными интересами: «именно равновесие есть отличительный специфический характер права».[84] Посредством апелляции к идее равновесия философ объясняет правовой аспект категории справедливости.

Вл. Соловьев неоднократно подчеркивает взаимозависимость этих двух критериев, то и дело определяя один через другой. Основополагающие принципы нравственного порядка общества, без правовой защиты которых общество не может нормально существовать и развиваться, иными словами — *минимальное требование воплощения Добра*, сформулированное в качестве *ценностной идеи права*, означает стремление в определенном историческом контексте установить справедливое равновесие между индивидуальной свободой и общим благом.[85] В то же время

[84] Там же. С. 40. Ср.: «Право по самой идее своей есть равновесие частной свободы и общего блага» (*В. С. Соловьев.* Значение государства // *В. С. Соловьев.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 556). В этой связи любопытную гипотезу выдвинул А. Симонс. По его мнению, не равновесие является фигурой, стоящей в центре философии права Вл. Соловьева, но более оригинальная идея — неуравновешенность. Его концепция скрывает «фундаментальную неуверенность», касающуюся ограничения персональной свободы. Неразрешимость поставленной задачи, недостижимость абсолютной гармонии личного и общественного интересов должна пониматься скорее как утверждение сомнения, которое, с точки зрения исследователя, превосходит любую дефиницию (*A. Simons.* The Full and Empty Formula of Solovyov's Legal Philosophy. S. 493–494. См. также: *A. Simons.* Religion and Ethics in Vladimir Solov'ëv's The Justification of the Good // Civil Society and National Religion: www.kun.nl/phil/crhs/solovev. html).

[85] Эта мысль была воспринята А. С. Ященко, который писал, что

именно справедливое равновесие, по мнению философа, задает границы «минимума Добра», подлежащего правовой защите, и во все эпохи представляет собой то непреложное правило лично-общественных отношений, которое нельзя преступить без пагубных последствий для общества. Законодательные установления, посягающие на эти пределы, утрачивают свойства правовых. В конечном итоге, ответ на вопрос, может ли данный порядок общества быть охарактеризован как правовой, зависит от того, воплощаются ли в нем социально признаваемая норма равновесия личного и общественного интересов, т. е. «минимальное требование Добра», подлежащее реализации в данном правопорядке.

## 4. В поисках «этического минимума»

Сравнительный анализ учений Г. Еллинека, Э. фон Гартмана и Вл. Соловьева о праве как «этическом минимуме» обнаруживает их принципиальную родственность. Это ставит под сомнение предположения Г. Д. Гурвича, М. Лазерсона и Г. Г. Гентцеля о невозможности сближения философско-правовых воззрений Г. Еллинека и Вл. Соловьева.[86] Близость их взглядов, к сожалению, весьма кратко, была отмечена ранее И. В. Михайловским,

«принудительное лично-общественное равновесие» составляет «душу, логос, смысл права» (*А. С. Ященко.* Теория федерализма // А. С. Ященко. Философия права Владимира Соловьева. Теория федерализма. Опыт синтетической теории права и государства. СПб., 1999. С. 147). В философско-правовой концепции И. В. Михайловского основным требованием, предъявляемым к правовому порядку, также признается реализация синтеза личного и общественного блага (*И. В. Михайловский.* О религиозно-нравственных основаниях права. С. 316).

[86] См.: *Г. Д. Гурвич.* Два величайших русских философа права. С. 154; *Г. Д. Гурвич.* Идея социального права // Г. Д. Гурвич. Философия и социология права: Избранные сочинения. СПб.,

Ф. В. Тарановским и А. Валицким. Что до проблемы взаимосвязи правовых концепций Э. фон Гартмана и Вл. Соловьева, она никогда прежде не была предметом отдельного исследования.

Среди наиболее важных точек пересечения правовых концепций Г. Еллинека, Э. фон Гартмана и Вл. Соловьева необходимо назвать:

(1) определение права в качестве сферы воплощения социально-необходимого минимума общепризнанных требований этики;

(2) указание на обусловленность основополагающих принципов правопорядка нравственными обязанностями субъектов;

(3) обоснование этической ценности принуждения в праве как части нравственного оправдания права;

(4) рассмотрение государства, как «воплощенного права», в качестве гаранта реализации этического минимума;

(5) отстаивание прав человека в качестве социально-этической функции правового государства.

Общим исходным импульсом для Г. Еллинека, Э. фон Гартмана и Вл. Соловьева стала идея социального значения нравственности, воодушевившая их на поиски общего базиса для индивидуального и общественного аспектов этики. Сближает их также намерение показать социально-нравственное призвание права и, в то же время, понимание ограниченности его роли в сфере этики. Преодолевая характерное для юридического позитивизма предубеждение о разнородности права и нравственности, авторы учения об этическом минимуме в праве, в то же время, существенно ограничили притязания естественно-правовых концепций на «моральность» права.[87]

2004. С. 141; *M. Laserson*. Die russische Rechtsphilosophie. S. 305; *H. H. Gänzel*. Wladimir Solowjows Rechtsphilosophie. S. 294.

[87] Если религиозно-нравственная концепция Вл. Соловьева о праве как «минимуме Добра» являет собой особый тип

В теории этического минимума представлена попытка примирить тезис юснатуралистов о необходимости нравственной оценки права, и утверждение их противников (представителей правового позитивизма и исторической школы права) о том, что «борьба против права с моральной точки зрения представляется перенесением его в чужую ему область».[88] Закон, который существенно противоречит основным требованиям нравственности, тем самым посягает на определенный правовой принцип, а, следовательно (здесь много общего с естественно-правовыми школами) утрачивает статус правового. В то же время «правовой интерес» требует рассмотрение подобного спора, и здесь сказывается влияние юридического позитивизма, в плоскости соподчиненных правовых принципов. Критерием правового выступают основополагающие — экзистенциально важные, если говорить языком Й. Месснера — нормы нравственного порядка общества, без обеспечения которых общество не может нормально существовать и развиваться, иными словами, публично охраняемый *этический минимум*.

Характерной особенностью учений об этическом минимуме является обоснование принципиального соответствия индивидуального и социального аспектов этики на одной и той же ступени культурного развития. Следует отметить, что к цели примирения двух сторон нравственности мыслители шли разными путями. Для Г. Еллинека, как мы видели, личная нравственность была производна от социальной; в учении Э. фон Гартмана и Вл. Соловьева, наоборот, «единичная» мораль должна переходить в «собирательную».

естественно-правовых учений, то Г. Еллинек и Э. фон Гартман представили обоснование онтологического статуса нравственного элемента в праве, не прибегая к аргументации юснатурализма.

[88] *Г. Пухта*. Энциклопедия права. Ярославль, 1872. С. 15. Ср.: *А. С. Ященко*. Теория федерализма. С. 118.

Один из главных пунктов расхождения концепций этического минимума Г. Еллинека, Э. фон Гартмана и Вл. Соловьева образует вопрос соотношения справедливости и милосердия, демонстрирующий их различное отношение к философско-правовому наследию А. Шопенгауэра. Если Э. фон Гартман подвергает жесткой критике идеи родоначальника пессимизма, то Г. Еллинек и Вл. Соловьев используют его формулу при обосновании своих учений о праве и нравственности.[89]

При этом Вл. Соловьев в поздний период творчества[90] отказывается, вслед за Э. фон Гартманом, и от шопенгауэровского разделения правил альтруизма на положительное и отрицательное, которому следовал Г. Еллинек. Его существенной «поправкой», по выражению Ф. В. Тарановского, было устранение характерного для Г. Еллинека «разделения условий существования и развития общества».[91] Теперь Вл. Соловьев утверждает, что требование никому не вредить неразрывно связано с обязанностью оказывать помощь.[92]

[89] В ранний период творчества вслед за А. Шопенгауэром утверждал, что в правовом порядке реализуется лишь «отрицательная» сторона нравственного требования. *В. С. Соловьев.* Критика отвлеченных начал. С. 147. См. также критику Б. Н. Чичерина и Е. Н. Трубецкого: *Б. Н. Чичерин.* Мистицизм в науке. М., 1880. С. 74; *Е. Н. Трубецкой.* Миросозерцание В. С. Соловьева: в 2 т. / Сост. Н. В. Котрелев. Т. 1. С. 171. В поздних сочинениях русский философ признает справедливость приведенных аргументов: *В. С. Соловьев.* Право и нравственность. С. 25.

[90] Здесь, возможно, сказывается влияние идей В. Вундта, критиковавшего концепции «отрицательно-нравственной природы права». См.: *В. Вундт.* Этика. Исследование фактов и законов нравственной жизни: в 2 т. СПб., 1888. Т. 2. С. 150.

[91] *Ф. В. Тарановский.* Энциклопедия права. С. 127.

[92] Есть основания утверждать, что и Г. Еллинек в дальнейшем пересмотрел свои взгляды. Так в работе «Общее учение о государстве» (1900) он писал о том, что правовые функции государства имеют как отрицательный (устранять препятствия), так

Любопытно, что три варианта интерпретации учения об этическом минимуме, представленные Г. Еллинеком, Э. фон Гартманом, Вл. Соловьевым полностью укалываются в хрестоматийную соловьевскую схему, описывающую стадии организации знания: наука (эмпирическое познание), отвлеченная философия (рациональное мышление), теология (мистическое познание). Основные различия в истолковании ими учения об этическом минимуме связаны с особенностями понимания сущности нравственного начала. В основу определения нравственности у Г. Еллинека положена социальная этика; у Э. фон Гартмана «скелет всей нравственности» образует автономная мораль разума; фундамент нравственной философии Вл. Соловьева составляет религиозная мораль. Исходя из этого, право определяется ими в качестве «социально-этического минимума» (Г. Еллинек), рационализированного минимума нравственных обязанностей (Э. фон Гартман), и *«требования реализации определенного минимального добра»*, которое укоренено в Абсолютном (Вл. Соловьев).

В определении этического значения права Вл. Соловьев пошел значительно дальше своих предшественников. Он не отрицает значение эмпирический и рациональный стороны соотношения права и нравственности. Однако установление этой взаимосвязи рассматривалось им лишь как первый шаг более серьезного замысла — выявить связь права с «совершенным Добром, открывшемся в христианстве», что предполагало решение вопроса о религиозно-нравственном призвании права.[93]

и положительный (оказывать содействие) характер (*Г. Еллинек.* Общее учение о государстве. СПб., 2004. С. 264–268).

[93] Своеобразное воплощение идея религиозно-нравственной обусловленности права получила в работе Г. Еллинека «Декларация прав человека и гражданина» (1895), где он проводит обстоятельный анализ роли религиозных убеждений в процессе законодательного закрепления прав человека. Г. Еллинек отстаивал точку зрения, согласно которой идея естественных, неотчуждаемых прав

Взаимосвязь философско-правовых систем Г. Еллинека, Э. фон Гартмана и Вл. Соловьева — важный фрагмент в истории учения о праве как этическом минимуме, позволяющий не только уяснить родословную правовых идей Вл. Соловьева, но и отчетливее увидеть в чем состоит собственный вклад русского мыслителя в развитие этой концепции. Благодаря интеграции в соловьевский проект синтетической философии права метафора права как «этического минимума» получила полноту содержания, которой ей не доставало в эмпирически ориентированном учении Г. Еллинека и рационалистической концепции Э. фон Гартмана. В правовой теории Всеединства популярное аксиологическое определение права обрело свою новую Родину. Воспринятое в качестве минимума социальной этики, признаваемое наименьшим категорическим требованием автономной морали, право возвысилось до религиозно-нравственно обоснованного «минимума Добра». В этом состояла необычайная философская смелость, редкая удача и непреходящая заслуга Вл. Соловьева.

человека религиозна по своей сути. Их провозглашение во французской Декларации прав человека и гражданина 1789 г. стало, по его мнению, не столько результатом политического противостояния, сколько плодом Реформации и борьбы за веротерпимость, в ходе которой они отстаивались как необходимое условие для духовного совершенствования человека. Все это дало основание А. Э. Вормсу в предисловии к русскому переводу сочинения Г. Еллинека заключить: «Предлагаемую книгу можно рекомендовать как образцовое исследование той роли, которую играют в истории идеалы, и тех условий, при которых они могут проникнуть в жизнь и преобразовать ее» (*Г. Еллинек*. Декларация прав человека и гражданина. М., 1905. С. XVIII).

# Публикации и сообщения

**М. А. Колеров**

# Юношеский дневник П. Б. Струве (1884)

Введённый в научный оборот автором этих строк[1], этот документ не вызвал заметного интереса исследователей П. Б. Струве (1870-1944)[2], несмотря на данное в нём сенсационное самоопределение юного Струве, к которому, как к итогу творческого пути, исследователи долго шли через сложные конструкции: «либерал справа» «либерал-консерватор», «национал-либерал» ... Однако «национал-либералом» назвал себя сам Струве ещё в этом юношеском дневнике.

Систематизаторы и реконструкторы идейной генеалогии Струве вполне уверенно ведут истоки его идейного пафоса к наследию позднего И. С. Аксакова и общественному контексту 1880-х годов, но Дневник даёт им ещё более осязаемые руководства. Историки политического

[1] В совместной работе: *М. А. Колеров, Н. С. Плотников*. Творческий путь П. Б. Струве // Вопросы философии. М., 1992. № 12.

[2] За исключением упоминаний в весьма различных по качеству работах: *С. В. Белов*. История одной «дружбы» (В. И. Ленин и П. Б. Струве). СПб., 2005; *О. В. Ананьев*. Пётр Бернгардович Струве: Жизнь, борьбы, творчество. СПб., 2006 (переизд.: СПб., 2009). О них см. мой обзор «Новые книги о П. Б. Струве» в следующем выпуске Ежегодника.

пафоса Струве питают большие сомнения в подлинности (искренности) его форсированных православия и почти-монархизма эмигрантских 1920-х годов, полагая, что более всего они диктовались не убеждениями, а представлениями о политической целесообразности (утопией правого, национального объединения эмиграции), но Дневник внятно показывает, что откровенное монархическое чувство было всё-таки знакомо юному Струве. И это позволяет также поверить в возможность возрождения монархических чувств Струве, как мы верим в возвращение детской религиозности и церковности С. Н. Булгакова.

Как известно, после отставки отца, Бернгарда Васильевича Струве, с должности пермского губернатора, Струве с родителями переменил несколько мест жительства и только летом 1882 года, после нескольких лет жизни в Германии, вернулся в Россию, в Санкт-Петербург. Середина 1880-х стала временем знакомства семьи Струве с И. С. Аксаковым и Ф. М. Достоевским. Уже в 1885 г. Струве вступил в салон-кружок крупного либерального правоведа и публициста К. К. Арсеньева, а в 1889-м поступил на естественное отделение физико-математического факультета Петербургского университета и начал самостоятельную жизнь в самом эпицентре старой либерально-демократической политической оппозиции самодержавию.

Таким образом, записи настоящего Дневника 1884 года исторически находятся в непосредственной близости от серьёзного внутреннего переворота в сознании Струве, из которого он вышел общественником, а затем марксистом и западническим революционером, однако генетически связанным со старой славянофильской оппозицией режиму. Ричард Пайпс в своём классическом труде о Струве, по крупицам воссоздав генеалогию струвианского мировоззрения, прямо говорит о его монархическом, националистическом и славянофильском субстрате. Публикуемый ниже Дневник позволяет наивысшим образом оценить проницательность и чуткость биографа.

Впоследствии Струве дневников не вёл, но реализовал присущие его интеллектуальному творчеству акцентированную историческую реальность «лирического героя», публичную автобиографичность и мемуарно-хроникёрскую страсть сначала в ежемесячных «обозрениях внутренней жизни» марксистского толстого журнала («Новое Слово», «Начало»), затем в ежедвухнедельных передовицах политического органа либеральной оппозиции («Освобождении»), многочисленных рецензиях в «Русской Мысли», затем — в газетных «Дневнике политика», «Заметках писателя» и «Заметках экономиста» и, наконец, многочисленных мемуарных заметках и художественном творчестве.

Документ представляет собой обычную записную книжку, заглавие на титульном листе которой исполнено самим автором в древнерусской стилистике, вязью (в публикации эта часть отмечена — **), а двадцать страниц заполнены заметками. Ниже текст Дневника приводится по оригиналу (РГАСПИ. Ф. 279. Оп. 1. Д. 1), от первой записи 30 августа 1884 до последней — 4 декабря 1884, с незначительными сокращениями, прежде всего в части изложения прочитанных Струве сочинений Тургенева, Льва Толстого, Достоевского (Л. 8) и особенно романа «Война и мир» (Лл. 18–20).

* П. Струве. Моя жизнь. *

Записная книжка. Дневник. Моего собственного изобретения. In vita veritas. С 30-го Августа 1884 г.

30-е Авг<уста>.
Анализировать — вещь нелегкая, но анализировать себя самого, свою суть почти невозможно. Вечно что-то ускользает, — не поддается анализу. Наши желания, наши идеалы меняются быстро, как калейдоскопе тона,

и уловить передел анализа трудно. Но какое удовольствие вести дневник несколько лет подряд, чтобы потом прочитать себя самого, как был и как есмь.

За лето я *постарел*, но мне всего *14 лет*, зелёная молодость — отрочество. Несмотря на это, я уже имею сложившиеся политические убеждения. Я последователь Аксакова[3], Юрия Самарина[4] и всей блестящей фаланги славянофилов. Я национал-либерал, либерал почвы, либерал земли. Лозунг мой самодержавие. Когда погибнет на Руси самодержавие, погибнет Русь. Но у меня ещё есть лозунг: долой бюрократию! и да здравствует народное представительство с правом совещания (право решения принадлежит Самодержцу).

31-ое Авг<уста>.

К несчастью, надеждам на такую народную политику не суждено осуществиться, потому что на Руси царит теперь гр. Толстой, тупой консерватор и гасильник. Университетский устав[5], кажется, хорошо показал, что хочет эта компания тупых, глухих и вдобавок неу<м>ных реакционеров (гр. Д. А. Толстой[6], [нрзб] Катков[7], Делянов[8], князь Волконский М.[9]). До тех пор, пока у ступеней престола будет стоять такая шваль, Русь не может процветать. Они

[3] *Иван Сергеевич Аксаков* (1823-1886).

[4] *Юрий Фёдорович Самарин* (1819-1876).

[5] «Контрреформенный» Университетский устав 1884 года.

[6] *Дмитрий Андреевич Толстой* (1823-1889) — в 1865–1880 обер-прокурор Св. Синода, одновременно в 1866–1880 — министр народного просвещения, в 1882–1889 — министр внутренних дел, шеф отдельного корпуса жандармов и президент Академии наук.

[7] *Михаил Никифорович Катков* (1818-1887).

[8] *Иван Давыдович Делянов* (1818-1897) — в 1882–1897 — министр народного просвещения.

[9] *Михаил Сергеевич Волконский* (1832-1909) — с 1882 — товарищ министра народного просвещения.

думают, что над русским народом можно безнаказанно производить какие угодно операции. Точно живой человек может переносить хирургические операции, которые обыкновенно производятся с трупами.

Самый драгоценный дар, возвышающий университет над другими учебными заведениями, — научное самоуправление, — отнимают они у него. Теперь какой-нибудь граф Дмитрий Андреевич Толстой или князь Михаил Сергеевич Волконский (о Княже!) может назначить ректора университета, дотоле избиравшегося корпорациею профессоров, из которой каждый по образованию стоит выше, чем все министры взятые вместе (Summa).

..........................................................[10]

Какое-то необъяснимое волнение! Желание каких-то новых, — неизведанных ощущений волнует меня. (...) Уже летом я был влюблён в одну крестьянскую девушку, но тогда я не отдавал себе отчёта в этом чувстве. (...) Сладко бьётся моё сердце, когда перед моими глазами мелькает Варуха в псковском костюме — сарафане с вышитой рубашкой, стянутой чёрным ременным кушаком. Мечты, мечты, где ваша сладость?!

1-ое Сентября.

Идеалы нравственные уже более или менее сложились для меня, но идеалы внешние, идеалы лицевой стороны жизни ещё так смутны, что невольно путаешься в них. К какой деятельности я себя подготовляю, к чему я стремлюсь?

Школа-гимназия не пробудила во мне никакой охоты ни к древней филологии, а же тем более (или менее) к математике или естественным наукам. Математика, нет науки противнее для меня, — сухая, безжизненная дребедень.

[10] Так в тексте.

Славянскую филологию я очень охотно изучаю и буду изучать. Но что даст она мне? К чисто научной деятельности я неспособен; быть учителем? Но нет ничего хуже и ужаснее положения учителя. Поэтому я всё более и более склоняюсь к деятельности на земле — в поте лица своего есть хлеб — свой, обработывать землю. Земледелец ближе всех людей к Богу и к природе (кроме священников), а что может быть чище и лучше Бога и природы. Что касается до тех людей, которые возражают, что самому обработывать землю позор, то про них можно сказать: «ecce stuffs!». Трудиться никогда не позор — сидеть сложа руки всегда. Как много может принести пользы образованный русский человек, сидящий на земле и вдобавок понимающий свой народ. Вообще я ненавижу ту жизнь, которую ведут большинство городских жителей. Никакой правды, ничего похожего на жизнь нет в ней. Больше света, который всё животворит, больше жизненных лучей! (...)

[19 сентября]
Я всё больше и больше стараюсь вкоренить в себя любовь, уважение и почитание *свободы*. Это самый высший дар человеческий. Я не доразумеваю под этим абсолютной вольности (моему ндраву не препятствуй) и т. п. вздора. Нет. Свобода есть как нравственная, так и физическая полноправность в пределах здравого смысла и нормативной этики. Поэтому истинная свобода признаёт права другого, не только признаёт, но даже уважает. Итак, Сам Христос учит уважать установленные права, власть; несмотря на то, что он сам высшая власть. Бог, он, *воплощённый в человека*, повинуется и не прекословит *человеческой* власти (оставаясь всегда Богом).

Итак, на истинной свободе — основана Христианская Религия; на ней же должна быть основана христианская община (приход), животворимая верою в Христа... Действительно, нет ничего социальнее (в духе Христ<ианского>

Социализма, а не западно-евр<опейского> коммунизма) прихода. Демократический в своих основах, строй русской древней жизни естественно выработал эту форму общины (δήμος = народ, в общей сложности, именно православный народ, а отнюдь не один низший класс). (...)

Приятное впечатление произвела на меня статья Ивана Сергеевича Аксакова о Скерневицском свидании[11]. Он выражает, хотя и глухо, своё недовольство этим событием, которое действительно очень странно после подлой Австрийской политики в Сербии, Боснии и Герцеговине. Это всё-таки признак дружбы, которой мы *не должны* питать ни к Австрии, ни к потворствующей ей Германии.

25-го Сентября. Я терпеть не могу философии и вообще не признаю никаких философских убеждений, но исповедую только религиозные и политические. Меня зовут философом, потому что я уклоняюсь от тех светских удовольствий, которые прельщают молодых людей. Я люблю удовольствия деревенские, укрепляющие тело и вместе с тем душу. (...)

Философию выдумали греки и культивировали немцы, которые без философии не могут обойтись. Она их питает, потому что немцы народ философский. Но я вообще ни к чему немецкому не питаю любви и т. п. чувств. Философия религиозная, имеющая своим предметом Бога, ещё имеет смысл (хотя о Боге не следует философствовать), но философия человеческой мысли, логика, нечто вовсе не нужное.

Здравый ум — гораздо более стоит внимания, чем философия. Всякое художественное произведение, будь оно

[11] Речь идёт об одной из традиционных встреч Союза трёх императоров — «свидании» 15–17 сентября 1884 г. в польском замке Скерневицы (на территории Российской империи), в котором приняли участие германский император Вильгельм I, австро-венгерский император Франц-Иосиф и российский император Александр III.

написано по Гречески, немецки, русски, заключает в себе больше σοφι’и, чем бесчисленные философские сочинения Канта, Гегеля, Шопенгауэра и т. п. (...)

[4 декабря]
В декабрьской книжке Русской старины помещены записки Пирогова[12]. По поводу их мне хочется поговорить с самим собой. С грустью отмечает Н<иколай> И<ванович> странное *казённое* обязательное богопочитание... Терпимость широчайшая должна быть в церкви, а между тем её нет.

* * * [13]

[12] Посмертные записки Н. И. Пирогова // Русская старина. 1884. Кн. 12. Религиозно-общественная этика известного врача Николая Ивановича Пирогова (1810-1881), впервые изложенная им в приобретшем широкую известность труде «Вопросы жизни» (1856), была почитаема в семье Струве, об этом см. опубликованное мной письмо В. Б. Струве (старшего брата) к П. Б. Струве среди откликов на сборник «Вехи»: «Вехи» в откликах современников // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. Вып. 7. М., 1992.

[13] Конец дневника.

**Хайнер Швенке**

# Интернациональный философ: О научном архиве Густава Тейхмюллера (1832–1888) в Базеле

Философ Густав Тейхмюллер, профессор Дерптского университета, умерший в возрасте 55 лет в расцвете творческих сил, оставил множество научных рукописей, обширную переписку с корреспондентами из разных стран и объемистый автобиографический материал. Сложными путями это наследие попало из Дерпта (ныне Тарту) через Йену, Силезию и Варшаву в Базель, где и хранится с 1949 г.

## История философского архива Тейхмюллера

Лина Тейхмюллер вскоре после смерти супруга переехала в Йену, забрав архив с собой. В 1894 г. она скончалась, ненамного пережив Тейхмюллера, и архив взяла на хранение его старшая дочь, композитор Анна Тейхмюллер (1861–1940), которая в 1899 г. перебралась из Берлина в колонию художников в Шрайберхау (Шклярска Поремба) в Исполиновых горах (Ризенгебирге, Силезия)[1]. Там приведением архива в порядок занимались разные ученые, среди них

[1] См.: Berger/Berger 2001, 109. Анна Тейхмюллер поддерживала дружеские отношения с писателем Карлом Гауптманном (1858–1921), братом лауреата Нобелевской премии по литературе Герхарда Га-

Владимир Шилкарский (Каунас), Эдуард Тенманн (Дерпт / Тарту), Эмиль Пфенигсдорф (Бонн) и Михаэль Шабад (Базель). Несколько рукописей из архива было опубликовано[2].

После смерти Анны Тейхмюллер в сентябре 1940 г. архив в связи с неразберихой военного времени не мог быть вывезен, а потому был передан на хранение Элизабет Кунерт, ректору школы им. Карла Гауптманна в Шрайберхау. Однако, как немка, она была вынуждена в 1946 г., после передачи Силезии Польше, покинуть страну. Через два года архив, находившийся в плачевном состоянии, был случайно обнаружен доктором медицины Герхардом Лукашевичем на чердаке дома, где ему было предоставлено жилье. Со смешанным чувством радости и возмущения он описал свою находку в письме младшей дочери Тейхмюллера — Герте Брюкнер-Тейхмюллер (1881–1949)[3], гражданке Швейцарии, жившей в Базеле, адрес которой имелся в архиве Тейхмюллера. Вначале Лукашевич наткнулся на корзину и сундук:

«Корзина была открыта, она относительно неплохо сохранилась, но внутри ее царил настоящий хаос. Я привел все в порядок, насколько возможно, и составил список содержимого. Сундук в отличие от корзины был крепко заперт, к тому же он оказался чудовищно тяжелым, так что мы не смогли спустить его с чердака. Не удалось также взломать замок и извлечь содержимое. Вот почему сундук поначалу остался на чердаке. Но тем временем квартиру в подвале этого дома сняла простая семья, жуткий сброд, который уже проявил себя участием в краже со взломом у дамы, живущей в нижнем этаже. (Мы

уптманна (1862–1946), и сочинила множество романсов на его стихи.

[2] См. указатель литературы.

[3] Герта Тейхмюллер вышла замуж за офтальмолога Артура Брюкнера (1877–1975), сына дерптского историка Александра Брюкнера (1834–1896), в 1923 г. он переехал из Йены в Базель, устроившись в тамошнюю глазную клинику.

квартируем на втором этаже.) Этот молодчик — из породы, представленной здесь в изобилии, — прокрался как-то ночью на чердак и перерыл его в надежде найти что-либо, достойное кражи. Тут он наткнулся на описанный выше сундук. Вскрыть замок для него не составило труда, но, вероятно, он был весьма разочарован найденным, поскольку все вывалил наружу, и на следующий день я обнаружил все разбросанным по чердаку. Так мне опять пришлось собирать бумаги, регистрировать их и связывать в пачки. Теперь я мог беспрепятственно перенести содержимое — можно предположить, что ничего не пропало, так как вора это не интересовало, — в другие ящики с хорошими запорами, которые теперь хранятся в моей квартире. Собирая разрозненные рукописи (...) я наткнулся на новый, приложенный к содержимому сундука листок (...) из которого следовало, что архив Тейхмюллера состоит из 3 частей, а именно: 1 сундука, 1 корзины и 1 шкафа. Последний я пока еще не обнаружил. Однажды, когда выдалось свободное время, я снова поднялся на чердак и несколько часов подряд рылся в груде хлама, ящиков и книг, пока в заставленном темном углу не нашел кучу деревянных обломков, из которых, возможно, некогда состоял книжный шкафчик, под ней-то и были погребены недостающие рукописи, общие папки и книги из архива Тейхмюллера (...) Среди рукописей находились два бесценных сокровища культуры, а именно, письмо Иммануила Канта и письмо Фихте в подлинниках, а с ними печатная брошюра с комментариями проф. Тейхмюллера. Все это я забрал к себе, чтобы привести в порядок, снова упаковать в приличные ящики и хранить»[4].

Архив был потом депонирован в швейцарском посольстве в Варшаве. Поскольку Герта Тейхмюллер как частное лицо не могла по политическим причинам получить архив,

[4] Письмо Герхарда Лукашевича Герте Брюкнер-Тейхмюллер от 3 октября 1948 г. (Архив B*2).

она передала его в дар библиотеке Базельского университета, куда он был перевезен в июле 1949 г. и где находится по сей день[5].

## Состав архива

Архив Тейхмюллера, вопреки предположениям Лукашевича, сильно пострадал во время войны и в послевоенный период, насколько я мог установить на основе перечней корреспонденций. Все же он еще весьма обширный — чисто внешне он занимает семь метров полок. 123-страничный указатель облегчает нахождение документов.

В первом отделе (A) помещены рукописи Тейхмюллера. Это 31 лекция периода 1858–1888 гг., а также многочисленные рукописи докладов, публикаций, рецензий, отзывов о кандидатах и работах на соискание разного рода премий и почти необозримое количество первых вариантов, фрагментов и заметок по Аристотелю, Платону, Гераклиту, по метафизике, теологии, психологии, педагогике, эстетике, этике, исследований по египетской иероглифике, стихи, автобиографии и самоизложения для словарей[6], семейная хроника, путевые заметки и записные книжки.

Лекции, фрагменты и заметки служат в первую очередь дополнением к публикациям Тейхмюллера, обогащая их новыми тематическими областями; это, например, относится к его лекциям по философии истории, практической философии и педагогике. Кроме того, как по лекциям, так и по фрагментам и заметкам можно проследить развитие идей Тейхмюллера.

Отдел B представляет собой обширное собрание писем. Из них 3809 писем пронумерованы и указаны в перечне

[5] Адрес библиотеки: Öffentliche Bibliothek der Universität Basel, Handschriftenabteilung, Schönbeinstrasse 18–20, CH-4056 Basel.

[6] См., к примеру, его авторское изложение 1887 г. для словаря «Литературная Германия» (*Das literarische Deutschland*) Адольфа Хинриксена, отдел A X 10: Schwenke 2006, 114–116.

по отдельности в соответствии с фамилиями корреспондентов в *алфавитном* порядке, причем 544 письма из переписки с «издателями и книготорговцами» приведены в алфавитном порядке особо. Это собрание имеет значительные пробелы по сравнению с исходным составом, на что указывает сличение с *хронологическим* указателем переписки, составленным Беатрисой Баумфельд до Второй мировой войны[7]. Отсутствуют все корреспонденты на буквы T и U (например, Tannery, Trendelenburg, Ulrici), то же относится ко всем корреспондентам между «Bursian» и «Cramer» (например, Chiapelli). Кроме того, пропали отдельные корреспонденты (например, Korsakoff, Lutoslawski, Schiefner). Но и в таком виде собрание все еще свидетельствует об интенсивном международном обмене мыслями, в котором участвовал Тейхмюллер.

Чтение, надо сказать, затрудняется тем, что собственные письма Тейхмюллера сохранились лишь в виде копий на папиросной бумаге. На многих из них имеются пробелы или неразборчивые места. Ситуация усугубляется тем, что большинство писем написаны вышедшим сегодня из употребления готическим рукописным шрифтом (Kurrentschrift). В результате полный текст писем Тейхмюллера зачастую трудно или вообще невозможно восстановить.

В целом собрание писем показывает, что переписка Тейхмюллера с российскими корреспондентами была не столь оживленной, как можно было бы ожидать, учитывая местоположение Дерпта. Но и здесь имеются интересные материалы. На первом месте стоит весьма обширная переписка с учеником и близким другом Якобом Озе (1860–1920), издавшим после смерти профессора, в частности, незавершенное «Новое обоснование психологии и логики», главный систематический труд Тейхмюллера. Кроме

[7] Отдел B* 4. В связи с различием методик перечисления лакуны не сразу бросаются в глаза, их можно определить лишь с помощью достаточно сложной процедуры.

того, выделяется первоначально насчитывавший почти 40 писем корпус переписки 1859–1877 годов с Натальей Корсаковой-Бакуниной и ее мужем Петром Бакуниным (1820–1890). Философ Петр Бакунин, брат анархиста Михаила Александровича Бакунина, был гегельянцем с сильной склонностью к спиритуализму и персонализму. К сожалению, сохранилось всего лишь 8 писем. Пропала также переписка с неким «A. Korsakoff'», возможно, это историк Алексей Корсаков (1823–1890). Тейхмюллер также переписывался с писательницей Екатериной Елагиной и был хорошо знаком с ее семьей. В Петербурге в литературном салоне ее матери, Авдотьи, сходились многие известные писатели. Кроме того, имеется короткая переписка с киевским философом Сильвестром Гогоцким (1813–1889). Пропала переписка Тейхмюллера с его польским учеником Винценты Лютославским (1863–1954). И напротив, сохранился интересный обмен письмами с другим учеником, эстонским теологом Рудольфом Калласом (1851–1913), которого Тейхмюллера высоко ценил и как человека[8].

В переписке Тейхмюллера с *немецкими философами* прежде всего ощутима утрата весьма обширной корреспонденции с его учителем Адольфом Тренделенбургом (1801–1872), цитаты из которой приводит еще Шилкарский [Szylkarski (1938, 51f.)]. Уже издана переписка Тейхмюллера с его другом Рудольфом Германом Лотце (1817–1881)[9].

[8] В каталоге писем зарегистрировано лишь одно письмо ученика Тейхмюллера Евгения А. Боброва (1867–1933); зато переписка с Николаем Ясковским, учеником, о котором я не смог найти никаких сведений, насчитывает 81 письмо. Собственно учеников — подобно Озе, Боброву или Лютославскому — у Тейхмюллера было немного, хотя он и отдавал все силы педагогической деятельности (см. в связи с этим: Schwenke 2006, 38–41). Его лекции в Дерптском университете привлекали множество студентов других факультетов, но студентов-философов, записавшихся на его курс, было немного (к примеру, в 1881 г. только один).

[9] См.: Lotze 2003.

Особенно интересна, кроме того, его переписка с товарищем по университету Вильгельмом Дильтеем (1833–1911), с гёттингенским учеником Тейхмюллера — Рудольфом Эйкеном (1846–1926)[10], с гегельянцем Адольфом Лассоном (1832–1917) и с его другом, исследователем платонизма Генрихом фон Штайном (1833–1896)[11]. Существует также переписка с философом из Грацского университета Алексиусом Мейнонгом (1853–1920), еще и сегодня известного своей теорией предметов. Среди корреспондентов Тейхмюллера много представителей и *теологии*. Больше всего он переписывался со своим другом, петербургским пастором и автором работ по теологии Германом Дальтоном (1833–1913). Представляет определенный интерес обмен письмами с Александром фон Эттингеном из Дерптского университета (1827–1905) и берлинскими теологами Отто Пфлейдерером (1839–1908) и Бернхардом Вайсом (1827–1918). Профессору Базельского университета Францу Овербеку (1837–1905) он посылал много своих книг, часть которых через Овербека попадала и к Ницше.

Среди его *британских* корреспондентов — историк фило-

[10] Фрагменты её в: Szylkarski 1940.

[11] Помимо этого существует переписка с немецкоязычными философами и классическими филологами Фридрихом Блассом (1843–1907), Бенно Эрдманном (1951–1921), Германом Дильсом (1848–1922), Рихардом Фалькенбергом (1851–1920), Иммануэлем Германом Фихте (1796–1879), Фридрихом Хармсом (1819–1880), Рудольфом Хаймом (1821–1901), Францем Хоффманном (1804–1881), Йоханнесом Хубером (1830–1879), Отто Либманном (1840–1912), Карлом Генрихом фон Паукером (1820–1893), Давидом Пайперсом (1838–1912), Рихардом Квебикером (ум. 1882), Эдмундом Пфлейдерером (1842–1902), Якобом Фридрихом Райфом (1810–1879), Отто Риббеком (1827–1898), Германом Зибеком (1842–1920), Карлом Штефензеном (1816–1888), Людвигом Штрюмпелем (1812–1899) и Эдуардом Целлером (1814–1906); пропала, помимо прочего, насчитывавшая 15 писем переписка с Германом Ульрици (1806–1884), а также переписка с Адольфом Торстриком (1821–1877) и Германом Карлом Узенером (1834–1905).

софии Альфред Уильям Бенн (1843–1915), переписка с которым носит порой весьма личный характер, а также знаменитый индолог и религиовед из Оксфордского университета Макс Мюллер (1823–1900) и шотландский философ Дэвид Джордж Ритчи (1853–1903), тоже из Оксфорда. Тейхмюллер поддерживал дружеские отношения с *американским* религиозным писателем Сэмюэлом Иренеусом Праймом (1812–1885) и переписывался с представителем персоналистского идеализма Джорджем Холмсом Хауисоном (1834–1916) из университета Беркли и с философом и педагогом Ноем Портером (1811–1892) из Йельского университета.

К сожалению, утрачена переписка Тейхмюллера с выдающимся *французским* историком науки и философии Полем Таннери (1843–1904), который был большим почитателем историко-философских исследований Тейхмюллера. Сохранилась переписка с крупным философом, учителем Анри Бергсона — Эмилем Бутру (1845–1921) из Парижского университета, занимавшимся преимущественно философией науки и историей философии, с известным в свое время интеллектуалом и социалистом Люсьеном Эрром (1864–1926), который одно время жил в доме Тейхмюллера в Дерпте, а также с философом Шарлем Гюи (1845–1914) из Парижского университета и Дезире Нолен (1838–1904) из университета Монпелье.

Хорошие контакты были у Тейхмюллера с *итальянскими* философами. Он переписывался, иногда весьма интенсивно, с пятью неаполитанскими учеными: с филологом-классиком, политиком, писателем Руджеро Бонги (1826–1895), бывшим какое-то время министром образования, с Алессандро Кьяпелли (1857–1931), с Филиппо Маши (1844–1922) и с известными гегельянцами Бертрандо Спавента (1817–1888) и Аугусто Вера (1813–1885). Сюда относится и философ-марксист Антонио Лабриола (1843–1904) из Римского университета[12]. Весьма обширная

[12] Переписка с Лабриолой, Спавентой и Верой опубликована

переписка с Алессандро Кьяпелли (Неаполь), к сожалению, исчезла из архива, как и переписка с историком философии, неокантианцем Феличе Токко (1845–1911) из Флорентийского университета.

Далее, Тейхмюллер неоднократно обменивался письмами с *голландским* теологом Йоханнесом Хенрикусом Схолтеном (1811–1885) из Лейденского университета и поддерживал связь со *шведским* филологом-классиком Юлиусом аф Силленом (1854–1924) из университета Упсалы.

Тейхмюллер вел обширную переписку с *археологами, египтологами, востоковедами* и *индологами*. Его особенно интересовали регион Средиземноморья и Восток как колыбель человеческого мышления; сам он познакомился с этими местами во время путешествия на Восток, где он провел целый год (1863–1864). Уже в свой петербургский период (1856–1860)[13] он вступил в содержательную переписку с членами тамошней Императорской академии наук, прежде всего с индологом Отто фон Бётлингком (Оттон Николаевич фон Бётлингк) (1815–1904), востоковедом Францем Антоном Шифнером (1817–1879) и филологом-классиком и археологом Людольфом Штефани (1816–1887), но, к сожалению, весьма обширная переписка с Шифнером пропала. У знаменитого египтолога Генриха Бругша (1827–1894) Тейхмюллер изучал в Гёттингене

(Orsucci/Savorelli 1997, 85–111); кроме того, четыре письма Тейхмюллера к Алессандро Кьяпелли находятся в библиотеке Bibliotheca Forteguerriana di Pistoia (Toskana) (Пистоя, область Тоскана).

[13] После окончания курса в Берлинском университете Тейхмюллер был поначалу домашним учителем у прусского посланника в Петербурге, барона фон Вертера, а затем с 1858 г. — учителем в петербургской школе при церкви св. Анны. «Попутно» он защитил докторскую диссертацию в университете Галле (1856), а в 1860 г. — габилитационную в Гёттингенском университете, после чего стал приват-доцентом в Гёттингене, там же экстраординарными профессором (1867), а затем ординарным профессором в Базельском (1868) и Дерптском (1871) университетах.

иероглифику. С его коллегами по специальности — Георгом Эберсом (1837–1898) и Людвигом Штерном (1846–1911) — он состоял в оживленной переписке[14].

Среди корреспондентов Тейхмюллера, представлявших другие науки, были среди прочих, знаменитый *естествоиспытатель* Карл Эрнст фон Бэр (1792–1876), который в старости жил в Дерпте, *историк* Александр Брюкнер (также из Дерпта), с семьей которого семья Тейхмюллера поддерживала дружеские отношения и сын которого — Артур — женился на младшей дочери Тейхмюллера, Герте, *анатом* и *патолог* Якоб Хенле из Гёттингенского университета (1809–1885), на курсах которого Тейхмюллер после смерти своей первой жены приобрел познания в медицине, *историк права* и *государствовед* Эрнст фон Майер (1832–1911) из университета Галле и *зоолог* из Кильского университета Карл Август Мёбиус (1825–1908).

Свыше трети архива занимают многочисленные связки непронумерованных писем (хранящиеся под литерами (B F) из переписки с родственниками и друзьями. Здесь довольно много писем, представляющих не только биографический, но и профессиональный интерес[15]. Множество семейных писем можно найти также в пронумерованной переписке под литерой (B).

Под литерой (C) помещены архивные материалы Анны Тейхмюллер, имеющие отношение к Густаву Тейхмюллеру. Среди них машинописные перепечатки рукописей Тейхмюллера и писем Анны Тейхмюллер, касающихся ее отца

[14] Помимо этого в данной области Тейхмюллер поддерживал контакты с востоковедом Теодором Бенфеем (1809–1881; Гёттинген) и археологом Георгом Лёшке (1852–1915, Берлин) и Адольфом Михаелисом (1835–1910, Тюбинген и Страсбург).

[15] Например, письмо к Озе, в котором Тейхмюллер жалуется на легкомыслие Лютославского (см.: Schwenke 2006, 37, примечание 45) или очень обстоятельное письмо Рудольфа Калласа вдове Тейхмюллера о его манере общаться со своими учениками (см.: Schwenke 2006, 40f.)

и его архива. Под литерами (D) и (E) хранятся рукописи Лины Тейхмюллер и других членов семьи, под литерой (F) собраны издания трудов Тейхмюллера, а также работы других авторов, под литерой (G) — газетные статьи Тейхмюллера и др., а под литерой (H) хранятся посмертная маска Тейхмюллера и подробные каталоги его библиотеки, фотографии философа и его семьи.

Наследие Тейхмюллера — замечательный пример интернациональной республики ученых XIX века. В нем содержатся многочисленные свидетельства, позволяющие лучше понять не только личность и творчество Тейхмюллера, но и историю философии и историю того периода — конца XIX и начала XX столетий. Для лучшего ознакомления научной общественности с наследием Тейхмюллера было бы желательно издать, прежде всего, лекции, фрагменты и заметки и научную переписку.

## Изданные рукописи из архива

**Von der Ungeschicklichkeit**. In: *H. Grützner*. Von der Ungeschicklichkeit // Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik 1929.

**Pädagogisches Tagebuch über Max von Werther 1855–56**. In: *H. Grützner*. Das pädagogische Tagebuch Gustav Teichmüllers // Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik. Reihe A der Ergänzungshefte: Abhandlungen. Heft 7. Münster, 1931. IV, 111 S.

**G. Teichmüllers Vorlesungen über die Philosophie des Christentums. 2 St. II. Sem. 1886**. In: Tennmann 1931, 1–57.

**Kritik der bisherigen Theologie**. In: Tennmann 1931, 58–95 (Beilage I).

**Theologie. Erkenntnistheoretischer Beweis für das Dasein Gottes**. In: Tennmann 1931, 96–104 (Beilage II).

**Meine Theologie**. In: Tennmann 1931, 105–108 (Beilage III).

**Schöpfung**. In: Tennmann 1931, 109–115 (Beilage IV).

**Sünde**. In: Tennmann 1931, 116–118 (Beilage V).

**Logik des Neuen Testaments**. In: Tennmann 1931, 119–123 (Beilage VI).

**Logik und Kategorienlehre. Hrsg. von W. Szyłkarski**. In: Archiv für spiritualistische Philosophie und ihre Geschichte. Amsterdam. Bd. 1 (1940). S. 1–272.

## Цитируемая литература


*Berger/Berger 2001. — Eb. Berger, El. Berger*. Carl Hauptmann — Chronik zu Leben und Werk. Stuttgart, 2001.

*Lotze 2003. — H. Lotze*. Briefe und Dokumente. Zusammengestellt, eingeleitet und kommentiert von Reinhardt Pester, mit einem Vorwort hg. von Ernst Wolfgang Orth. Würzburg, 2003.

*Orsucci/Savorelli 1997. — A. Orsucci, A. Savorelli*. Gustav Teichmüller filologo e metafisico tra Italia e Germania. I. Teichmüller, Nietzsche e la critica delle 'mitologie scientifiche', 47–63 (Orsucci). II. Teichmüller e gli amici napoletani, 64–84 (Savorelli). Appendice: Il carteggio di Gustav Teichmüller con Antonio Labriola, Bertrando Spaventa, Augusto Vera e Alessandro Chiapelli, 85–111 // Giornale critico della filosofia italiana, 6. Serie, Vol. 17 (1997), 47–111.

*Szyłkarski 1938. — W. Szyłkarski*. Teichmüllers philosophischer Entwicklungsgang. Vorstudien zur Lebensgeschichte des Denkers // Eranus — Commentationes Societatis Philosophicae Lituanae. Bd. 4 (1938). S. 1–96.

*Szyłkarski 1940. — W. Szyłkarski*. Teichmüller im Verkehr mit seinen Zeitgenossen // Archiv für spiritualistische Philosophie. Bd. 1 (1940). S. 297–438.

*Tennmann 1931. — E. Tennmann*. G. Teichmüllers Philosophie des Christentums // Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis) B (Humaniora) XXII. 1, Tartu, 1931.


*Перевод с немецкого А. Б. Григорьева*

**С. Булгаков**

[Рец.:] Кн. Евгений Трубецкой. Философия Ницше. Критический очерк. Москва, 1904. Ц. 1р. 20 коп. С. 159[1].

Изящно написанный очерк кн. Е. Н. Трубецкого посвящен изложению философии Ницше в ее подлинном и полном виде. Эта подлинность и полнота есть вместе с тем и лучший способ критики его философии, вскрывающий все ее противоречия и при этом обнаруживающий ее центральный интерес. Как показывает кн. Трубецкой, «самая интересная сторона философии Нитцше заключается в том, что он понял атеизм как основную проблему всей своей жизни и мысли» (36) и попытался провести его с неустрашимой последовательностью мыслителя. В результате он вынужден был отрицать и истину, и разум, и нравственность, в результате вся болезненная парадоксия Нитцше с восхвалением Борджиа и Наполеона, с проповедью сверхчеловека-полузверя. С этой точки зрения философское учение Нитцше получает весьма серьезное значение, и душевная драма человека, его выстрадавшего, становится близка и понятна современному человеку. Нитцше, как известно, имел несчастье сделаться у нас модным писателем, при чем находится не мало последователей,

[1] Впервые: *С. Булгаков*. Кн. Евгений Трубецкой. Философия Ницше. Критический очерк // Журнал для всех. 1904. № 7. С. 448. Републикация Анны Резниченко.

извращающих его учение в угоду своим собственным мнениям или же просто превращающих книги Нитцше в арсенал красивых цитат и эпиграфов. Поэтому в виду такой мифологии о Нитцше обстоятельный очерк кн. Е. Н. Трубецкого является своевременным и полезным для нашей публики. Желая книжке широкого распространения, не можем не выразить сожаления по поводу чересчур высокой ее цены.

**Нина Дмитриева**

# Образ русского неокантианца в письмах (1905–1909)

Приложение:
Письма А. В. Кубицкого к Б. А. Фохту
Письма Б. А. Фохта к Л. Ф. Маклаковой-Нелидовой
Письмо Д. В. Викторова к Б. А. Фохту

Письма, впервые представляемые вниманию читателя, относятся к периоду Первой русской революции и началу последовавшей за ней реакции. Среди действующих лиц — молодой неокантианец (А. В. Кубицкий), его друг-эмпириокритицист (Д. В. Викторов) и ныне забытая, а тогда довольно известная писательница (Л. Ф. Маклакова-Нелидова). Их всех объединила эпоха — эпоха «культурного взрыва» — и фигура Бориса Александровича Фохта[1], «лидера и пионера» марбургского неокантианства в России[2].

[1] См. подробнее: *Н. А. Дмитриева*. Предисловие // Б. А. Фохт. Избранное (из философского наследия) / Публ. Н. А. Дмитриевой. М., 2003. С. 5–50.

[2] *Н. А. Дмитриева*. Из истории неокантианства в России: марбургские письма Г. О. Гордона к Б. А. Фохту 1906–1907 гг. [Письмо № 11] // Hostage of Time: Selected Papers From the Stanford International Conference on Boris Pasternak. May, 2004. Stanford, 2006. (Stanford Slavic Studies, 31:2). Part II. С. 526. С уточнениями и исправлениями опубликовано: *Н. А. Дмитриева*. Русское неоканти-

«Личность может быть понята как *метод*, посредством которого идея осуществляет себя в жизни»[3]. Эта фразу, взятую вне контекста, можно рассматривать как метафору, помогающую раскрыть значение личности Б. А. Фохта для русского неокантианства. Важнейшую задачу своей жизни — задачу, по смелости равную, пожалуй, планам его современников-революционеров, — Фохт видел в том, чтобы «провести в русскую жизнь те начала» философской (в первую очередь, кантианской) традиции, которые он считал «за наиболее ценные и животворные»[4], — идеи критицизма и рационализма. Он хотел *научить* новые поколения российских студентов пользоваться критическим неокантианским *методом*, научить их «*методологии*», при этом «не касаясь мировоззрительного содержания»[5]. Для Фохта, неокантианца, это означало «воспитание разума», рациональности и самостоятельности мышления, его критичности, то есть того, что Кант вкладывал когда-то в понятие «просвещения»[6], в чем заключался, так сказать, социокультурный смысл всего неокантианского движения. Вокруг Фохта, «великолепнейшего умницы и педагога»[7], в продолжение всей его жизни собиралась талантливая молодежь и вчитывалась в Канта, Когена, Кассирера… Архивы сохранили не слишком много о его жизни: официальные документы

анство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007. С. 416.

[3] *Г. Э. Ланц*. Свобода и сознание. К столетию со дня смерти И. Г. Фихте // Логос. СПб., 1914. Т. 1. Вып. 1. С. 1.

[4] *Н. А. Дмитриева*. Марбургские письма Г. О. Гордона к Б. А. Фохту. Письмо № 11.

[5] *А. Белый*. Начало века. М., 1990. С. 384.

[6] Ср.: *И. Кант*. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // И. Кант. Сочинения в 4-х т. на немецком и русском языках. Т. 1. «Трактаты и письма». (1784–1796) / Подгот. к изд. Н. В. Мотрошиловой и Б. Тушлингом. М., 1993. С. 127, 131 и др.

[7] *А. Белый*. Начало века. С. 384.

об учебе в университете и устройстве на работу, бесчисленные анкеты советского времени, как две капли воды похожие друг на друга,...и его труды — не все: некоторые навсегда утрачены. И еще — письма, «остатки, сохранившие выражение и воздействие личности»[8]. Кем был для современников Б. А. Фохт? Кого вовлек он в поле своего коммуникативного притяжения? Именно в письмах, как ни в каких других текстах, раскрываются духовно-душевные и интеллектуальные «валентности» философа, позволяющие воссоздать его целостный образ.

К тому времени, когда было написано первое из публикуемых ниже писем (июль 1905 г.), Фохт числился «оставленным» по кафедре философии «для приготовления к профессорскому званию» в Московском университете, где завершил два полных курса — в 1899 г. по отделению естественных наук физико-математического факультета и в 1904 г. по философскому отделению историко-филологического факультета. В те годы, вплоть до своей смерти 29 сентября (ст. ст.) 1905 г., на историко-филологическом факультете преподавал Сергей Николаевич Трубецкой (1862-1905) — первый выборный ректор Московского университета, замечательный специалист по истории древней философии, литературы и религии. Фохт был постоянным участником его философского семинара, который Трубецкой вел у себя на дому. Вместе с Фохтом этот семинар посещали Александр Владиславович Кубицкий и Михаил Павлович Поливанов[9]. Все трое стали «марбуржцами», о чем с горечью писал другой Трубецкой — Евгений Николаевич: «больно смотреть, как ученики моего брата один

[8] *В. Дильтей*. Собрание сочинений: В 6 т. / Под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова. Т. 3. Построение исторического мира в науках о духе / Под ред. В. А. Куренного. М., 2004. С. 295.

[9] *Н. В. Давыдов*. Из прошлого. Князь С. Н. Трубецкой // Голос минувшего. 1917. № 1. С. 17.

за другим уходят в эту [неокантианскую] философию»[10]. И в то же время все трое сохранили на всю жизнь интерес к древнегреческой философии, вдохновленный С. Н. Трубецким и подкрепленный занятиями у Г. Когена и П. Наторпа в Марбургском университете.

Официальную командировку за границу, в Марбург, Фохт получил в 1906 и 1907/1908 гг. Весенне-летний семестр 1906 г. он учился в Марбурге вместе с В. А. Кубицким, Г. О. Гордоном, И. С. Щукиным, В. Э. Сеземаном и Н. А. Гартманом[11], посещал курс лекций по древней философии и семинар по Платону Германа Когена, курс логики и семинар по логике Пауля Наторпа, курс экспериментальной психологии Нарцисса Аха[12]. По окончании семестра Фохт вернулся в Москву. Он снова поехал в Марбург на летний семестр 1907 г., где вместе с А. В. Кубицким, Н. В. Болдыревым, Н. А. Гартманом, А. К. Топорковым, Г. Слонимским, Х. Хаймзютом, В. Татаркевичем, Х. Ортегой-и-Гассетом и многими другими слушал у Когена курс истории новой философии, посещал лекции Наторпа по философской пропедевтике, а также занимался в когеновском семинаре по Декарту и в наторповском — по «Физике» и «Метафизике» Аристотеля[13]. Об этом периоде в архиве А. А. Гаревой сохранились письма, написанные к Фохту Г. О. Гордоном и позволяющие в живых и ярких деталях

[10] Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С. А. Аскольдова, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Е. Н. Трубецкого, В. Ф. Эрна и др. / Сост. В. И. Кейдан. М., 1997. С. 205.

[11] Verzeichnis des Personals und der Studierenden auf der Königlichen Preußischen Universität Marburg im Sommerhalbjahre 1906; Staatsarchiv Marburg. Best. 305a, acc. 1963/13. Nr. 297. Bl. 260,

[12] ЦИАМ. Ф. 418. Оп. 82. Ед. хр. 423. Л. 29.

[13] Staatsarchiv Marburg. Best. 305a, acc. 1963/13. Nr. 299. Bl. 250–252, 351–353; Verzeichnis der Vorlesungen, welche im Sommerhalbjahre 1907 vom 15. April bis 15. August auf der Universität Marburg gehalten werden sollen. Marburg, 1907. S. 35, 37.

увидеть, так сказать, самый механизм воздействия тогдашней немецкой философской культуры на интеллектуальную жизнь русской молодежи[14]. На память о плодотворном философском общении Николай Гартман и Хайнц Хаймзют прислали Фохту свои диссертации. На габилитации Гартмана «Философские начала математики Прокла Диадоха», сохранившейся в библиотеке Фохта в Киеве, значится:

> «Глубоко уважаемому Борису Александровичу Фохту в знак старой привязанности от автора»[15].

Инскрипт Хаймзюта на републикации его диссертации «Декартовский метод ясного и отчетливого познания» (1911) имеет настоящее историко-философское значение:

> «Herrn Boris Vogt in dankbarer Erinnerung an die erste Anregung zu dieser Arbeit im Sommer 1907. Der Verfasser»[16].

То, что мысли, высказанные Фохтом в ходе их философских бесед, определили выбор темы для будущей диссер-

[14] См.: *Н. А. Дмитриева*. Марбургские письма Г. О. Гордона к Б. А. Фохту. С. 494–547; *Н. А. Дмитриева*. Русское неокантианство: «Марбург» в России. С. 393–431.

[15] *N. Hartmann*. Des Proklus Diadochus philosophische Anfansgründe der Mathematik nach den ersten zwei Büchern des Euklidkommentars. Habilitationsschrift. Marburg, 1909. Эта же работа вышла и в другом издании: Giessen, 1909. (Philosophische Arbeiten hrsg. von Hermann Cohen und Paul Natorp. IV. Bd. 1. H.). Обе работы сохранились в книжной коллекции Б. А. Фохта, которая насчитывала более 10.000 томов. Здесь хранились редчайшие экземпляры, поскольку вплоть до 1938–1939 гг. Фохту удавалось следить за европейскими новинками и выписывать их из-за границы. После его смерти библиотека была продана в 1948 г. вдовой Е. Я. Фохт в Киев Институту философии Национальной академии наук Украины, где находится по сей день.

[16] H. Heimsoeth. Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibnitz. In 2 Hälfte. H. I: Historische Einleitung. Descartes' Methode der klaren und deutlichen Erkenntnis. Giessen, 1912. (Philosophische Arbeiten. Bd. VI, H. 1.).

тации, Хаймзют подтверждает и в письме к своему другу, Николаю Гартману[17].

Зимний 1907/1908 гг. семестр оказался для Фохта, по-видимому, последним его визитом в Марбург[18]. Именно к этому времени относятся публикуемые ниже письма Фохта к Л. Ф. Маклаковой-Нелидовой[19] (№ 2–5). Фохт был серьезно болен, — по-видимому, страдал диабетом, — но, несмотря на болезнь, посещал когеновские лекции и семинары по логике и все занятия, которые вел Наторп: лекции по истории древней философии, по истории педагогики (курс начинался с периода Ренессанса), семинары по Платону (с чтением и интерпретацией диалогов «Теэтет» и «Федон») и по философии и педагогике Гербарта[20]. В эти же месяцы он свел знакомство с Эрнстом Фёрстером и при посредничестве Лидии Филипповны Маклаковой[21] устроил перевод на русский язык его книги о «женском вопросе» в английской литературе конца XIX — начала XX вв.[22].

В письмах к Маклаковой речь идет и о политике. Надо сказать, что политическая деятельность никогда не привлекала Фохта, но, остро чувствуя несправедливость общественного устройства, он не мог оставаться в стороне от революционных событий. В 1900–1903 гг. Фохт

[17] Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel / Hrsg. von F. Hartmann und R. Heimsoeth. Bonn, 1978. S. 74.

[18] ГАРФ. Ф. 5205. Оп. 2. Ед. хр. 108. Л. 12. Автобиография (1937).

[19] РГАЛИ. Ф. 331. Оп. 1. Ед. хр. 304.

[20] Staatsarchiv Marburg. Best. 305a, acc. 1963/13. Nr. 301. Bl. 360, 427.

[21] *Лидия Филипповна Маклакова* (1851-1936) (урожд. Королева, в первом браке Ламовская, в 1875–1878 гг. гражданская жена В. А. Слепцова) — писательница. Печаталась под псевдонимом «Л. Нелидова».

[22] См.: *E. Foerster*. Die Frauenfrage in den Romanen englischer Schriftstellerinnen der Gegenwart. Marburg, 1907. IV, 78 S. Перевод вышел под названием: *Э. Ферстер*. Женский вопрос в романах английских писательниц настоящего времени. М., 1907.

был одним из лидеров студенческого движения за академические свободы университета, хотя и не разделял радикально-революционных настроений некоторых его участников[23]. В 1901 г. он женился на пианистке Р. М. Мерсон-Сударской, которая, по воспоминаниям Андрея Белого, «водилась» с эсерами: И. И. Фондаминский (Бунаков), член ЦК партии социалистов-революционеров, часто бывал в гостях у Фохтов[24]. А в 1905 г. Фохт поразил Белого тем, что, «увлеченный революцией, бросил философию, с грустью проповедуя „бомбных дел мастерство“ так как недавно проповедовал „трансцендентальную философию“»[25]. «Чувство свободы», о котором говорит Фохт в одном из своих писем, — лейтмотив всей его жизни и творчества не только в царской, но и в сталинской России…

А. В. Кубицкий (1880 — после 1939), автор других четырех писем, после окончания в 1905 г. историко-филологического факультета Московского университета по филологическому отделению с дипломом первой степени[26] был оставлен при университете. Неизвестно, была ли его поездка за границу официальной командировкой. Известно, что зимний семестр 1906/1907 гг. он провел в Мюнхене, слушая эстетику у Т. Липпса[27], а на лето 1907 г. приехал в Марбург. В 1910-х гг. он как приват-доцент вел в Московском университете семинар по древней философии («Платон, его предшественники и современники»)[28],

[23] *И. М. Херасков*. Из истории студенческого движения в Московском университете. (Воспоминания участника. 1897–1903) // Московский университет 1755–1930. М., 1930. С. 431–449.

[24] *А. Белый*. Начало века. С. 504.

[25] ОР РГБ. Ф. 167. Карт. 1. Ед. хр. 43. Л. 1–1 об. Письмо Б. Н. Бугаева к Э. К. Метнеру. 1905, март. (Москва — Нижний Новгород). Сохранена авторская пунктуация.

[26] ЦИАМ. Ф. 418. Оп. 76. Ед. хр. 720. Л. 9. Диплом.

[27] *А. Белый*. Между двух революций. М., 1990. С. 96.

[28] *L. Fleishman, H.-B. Harder, S. Dorzweiler*. Boris Pasternaks Lehrjahre. Неопубликованные философские конспекты и заметки Бориса

работал на Высших женских курсах, Городском народном университете А. Л. Шанявского, где читал курсы древней и новой философии и вел семинары по теоретической философии Канта, европейскому рационализму (Декарт, Мальбранш, Спиноза), философии Канта и Фихте, немецкому идеализму (Шеллинг, Гегель)[29]. Признание и известность Кубицкому принес осуществленный им в 1930-х гг. перевод на русский язык «Категорий» (1937–1939) и «Метафизики» Аристотеля (1934) с комментариями и предисловием. В эти годы Кубицкий работал профессором латинского языка в Московском институте истории, философии и литературы (МИФЛИ)[30].

В своих письмах Кубицкий упоминает и других «марбуржцев»: В. А. Савальского, М. П. Поливанова и Л. Н. Тростянского.

Василий Александрович Савальский (1874–1915) был оставлен П. И. Новгородцевым при Московском университете по кафедре энциклопедии права и истории философии права[31]. Во время своей заграничной командировки Савальский в 1906 г. посетил в Галле Рудольфа Штаммлера и осел на некоторое время в Марбурге, поскольку нашел «искомого Канта» «не у неофихтеанцев, а в Марбургской школе, и только в ней»[32]. Его диссертация (1908), первое на русском языке исследование о Когене и Марбургской школе, вызвала большое количество откликов и острую полемику на страницах ведущих научных

Пастернака. В 2-х т. Т. 1. Stanford, 1996. С. 16. (Stanford Slavic Studies, Vol. 11:1).

[29] *В. Ф. Пустарнаков*. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб., 2003. С. 447.

[30] ЦАЛИМ. Ф. 60. Оп. 2. Ед. хр. 187. Лл. 2, 13; Оп. 1. Ед. хр. 3. Л. 124.

[31] РГИА. Ф. 733, Оп. 152. Ед. хр. 83. Л. 69. Curriculum vitae.

[32] *В. А. Савальский*. Основы философии права в научном идеализме. Марбургская школа философии. Коген, Наторп, Штаммлер и др. Т. 1 // Ученые записки Московского Императорского университета, юридического факультета. Вып. 33. М., 1909. С. 111.

журналов[33]. Видимо, под «диспутом Савальского», о котором спрашивает Кубицкий в письме от 6 января 1909 г., следует понимать диспут на защите этой самой диссертации. В 1910 г. Савальский получил профессуру по кафедре государственного права на юридическом факультете Варшавского университета[34].

О Поливанове и Тростянском сохранились отрывочные сведения. Михаил Павлович Поливанов — юрист, ученик С. Н. Трубецкого. В начале 1920-х был профессором философии в Ярославском университете, где опубликовал статью по логике Аристотеля[35]. Впоследствии, по-видимому, оказался в эмиграции[36].

Лев Николаевич Тростянский — также юрист, двоюродный брат Б. А. Фохта. Его мать Аделаида Богдановна Тростянская (урожденная Фохт) — родная сестра Александра Богдановича Фохта, отец — Николай Семенович Тростянский, крестный Б. А. Фохта.

[33] См.: *П. И. Новгородцев*. Русский последователь Германа Когена // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 99. С. 636–661; *П. И. Новгородцев*. Г-н Савальский о самом себе и о других // Там же. 1910. № 5 (Кн. 105). С. 382–389; *В. А. Савальский*. Ответ проф. Новгородцеву // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 105. С. 341–381; *А. Л. Саккетти*. [Рец.:] В. А. Савальский. Основы философии права в научном идеализме // Журнал министерства народного просвещения. Новая серия. СПб., 1909. Ч. XXI, май. С. 178–185; *Б. А. Фохт*. [Рец.:] В. А. Савальский. Основы философии права в научном идеализме. Марбургская школа философии: Коген, Наторп, Штаммлер и др. // Критическое обозрение. М., 1909. Вып. II, февраль. С. 66–74.

[34] *Б. П. Вышеславцев*. Василий Александрович Савальский [Некролог] // Юридический вестник. М., 1915. Кн. XI (III). С. 3.

[35] *М. П. Поливанов*. Основные задачи логики Аристотеля // Сборник Ярославского государственного университета. Вып. II. Ярославль, 1923. С. 1–10.

[36] См. о нем: *L. Fleishman, H.-B. Harder, S. Dorzweiler*. Boris Pasternaks Lehrjahre. Т. 1. С. 20, прим.; Т. 2. С. 393; Взыскующие града. С. 204–205.

Все вместе они, а еще Г. О. Гордон, Б. П. Вышеславцев, сам Кубицкий и, разумеется, Фохт, составили «единую когорту» московских марбуржцев, которой появлялись в различных философских собраниях и кружках, где «с сатанинской яростью» «зарезывали „чистым понятием" нечистоту символизма»[37] и прочую «белибердяевщину»[38].

Среди друзей Фохта и борцов с философической «отсебятиной» был и Давид Викторович Викторов (1874-1918), также автор одного из приводимых ниже писем. Они дружили еще с гимназии[39], во второй половине 1890-х вместе участвовали в литературном кружке, объединявшем таких впоследствии известных литераторов и ученых, как В. Я. Брюсов, Ю. И. Айхенвальд, В. А. Кильчевский, Е. Д. Жураковский, П. С. Коган, В. Ф. Саводник, В. М. Фриче...[40] Вместе учились у Н. Я. Грота и М. М. Троицкого. Вместе читали Канта: Викторов в философской литературе «дебютировал» лекцией и статьей о Канте (1903)[41] (хотя его научные «симпатии» всегда были на стороне Юма и эмпиризма), — Фохт к этому времени уже «слыл» кантианцем[42]. Каждый прошел обучение в ведущих научных центрах Германии: Б. А. Фохт — в Марбурге, Д. В. Викторов — в Берлине, Лейпциге и Геттингене[43]. Своими работами об эмпириокритицизме Викторов быст-

[37] *А. Белый*. Начало века. С. 384.

[38] ОР РГБ. Ф. 167. Карт. 5. Ед. хр. 22. Письмо Э. К. Метнера к Б. Н. Бугаеву. 21 марта 1911. (Аксиньино). Л. 1.

[39] *Б. А. Фохт*. Философия музыки А. Н. Скрябина // А. Н. Скрябин. Человек. Художник. Мыслитель. М., 1994. С. 201–202.

[40] См., напр.: *И. Н. Розанов*. [Встречи с Брюсовым] / Публ. Е. А. Кречетовой // Литературное наследство. Т. 85. Валерий Брюсов. М., 1976. С. 763.

[41] *Д. В. Викторов*. Идеи разума в философии Канта // Научное Слово. М., 1903. Кн. III. С. 98–111.

[42] *А. Белый*. Начало века. С. 39.

[43] *Н. Самсонов*. Д. В. Викторов [Некролог] // Научные известия / Академический центр Наркомпроса. Сб. 2. М., 1922. С. 308–309.

ро получил известность. Уже 4 октября 1904 г., то есть сразу после выхода статьи «Философские взгляды Эрнста Маха»[44], А. В. Васильев, профессор математики Казанского университета, в письме к Э. Маху называет Викторова среди специалистов, занимающихся в России теорией познания[45]. А с публикацией и защитой диссертации «Эмпириокритицизм, или философия чистого опыта» (1909) к Викторову пришло настоящее академическое *признание*[46].

Могут показаться странными опасения по поводу готовящейся книги и диссертации, которые Викторов высказывает в своем письме. Все станет яснее, если вспомнить, что после кончины С. Н. Трубецкого философское отделение в Московском университете возглавили Л. М. Лопатин и приехавший в 1907 г. из Киева Г. И. Челпанов. Отношение молодых философов из окружения Фохта к этим университетским зубрам выразилось в придуманной неокантианцем Г. О. Гордоном язвительной формуле: «Трагедия московской философии в том, что она представлена огромным талантом, но в то же время и потрясающей ленью[47], с одной стороны, и огромной бездарностью, но потрясающей деловитостью[48], с другой»[49]. Об «отсталости» Лопатина вспоминал впоследствии Е. Н. Трубецкой: «Проникнувшись отвращением к современной философии, он потерял к ней всякий интерес и слишком рано перестал за ней следить: все в ней казалось ему „темным“, „неясным, непонятным“»[50]. О «поверхностности» Челпанова по отношению как к неокантианству, так и к позитивизму

[44] Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. 73. С. 229–313.

[45] Приводится по: *D. Steila*. Scienza e rivoluzione. La recezione dell'empiriocriticismo nella cultura russa (1877–1910). Firenze, 1996. P. 366.

[46] Ibid. P. 225.

[47] То есть Л. М. Лопатиным.

[48] То есть Г. И. Челпановым.

[49] *Г. О. Гордон*. Из воспоминаний о Г. И. Челпанове // Вопросы психологии. 1995. № 1. С. 85.

[50] *Е. Н. Трубецкой*. Воспоминания. София, 1921. С. 185-186.

«второй волны» свидетельствует тот же Гордон: «Пробовал я его [Когена], знаете ли, читать, — сказал он [Челпанов] мне, — да вижу, что ничего не понимаю. Я и отложил его до поры, до времени: подожду, пока появятся сочинения о нем, да тогда и сам, пожалуй, напишу. Ведь я так сделал и с эмпириокритицизмом, — добавил он с великолепной откровенностью, — когда вышла „Критика чистого опыта“ Авенариуса. Ровно ничего я в ней не понял. А потом, гляжу, появились о нем книги Петцольда[51], Карстаньена[52] и других. Тут я и сам написал свою статью о нем[53]»[54]...

С 1901 г. с некоторыми перерывами на заграничные командировки и до конца жизни Д. В. Викторов преподавал философию и психологию на Московских высших женских курсах Герье. Там же с 1904 г. стал преподавать курс философии Б. А. Фохт. Оба пользовались большим успехом. Фохт читал также на курсах Тихомирова и Московского Общества народных университетов, вел философскую пропедевтику и занятия по немецкому языку, истории и педагогике в московских гимназиях[55], и параллельно — курс по философии Канта и Когена у себя на дому. О сюжетах, связанных с преподавательской дея-

[51] *J. Petzold*. Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. In 2 Bd. Lpz., 1900–1904.

[52] *Ф. Карстаньен* (*Carstanjen*). Введение в «Критику чистого опыта» / Пер. В. Лесевича. СПб., 1898.

[53] См.: *Г. И. Челпанов*. Обзор новейшей литературы по теории познания (1890–1898): Авенариус и его школа. Киев, 1898. 44 с. [Оттиск из «Известий Киевского университета». 1898. № 10. С. 115–158]; *Г. И. Челпанов* Авенариус и его школа (Обзор литературы) // Труды Психологической семинарии при университете Св. Владимира. Т. 1. Вып. 2. Киев, 1904. С. 1–42.

[54] *Г. О. Гордон*. Из воспоминаний о Г. И. Челпанове // Вопросы психологии. 1995. № 1. С. 87. При публикации в фамилии Карстаньена была допущена ошибка.

[55] *А. А. Гарева*. Предисловие к публикации // Вопросы философии. 1997. № 11. С. 106.

тельностью, также идет речь в публикуемых письмах Викторова и Кубицкого к Фохту.

Предреволюционный период для Фохта, равно как и для других московских марбуржцев, был не особенно плодотворным в научно-литературном отношении. Кроме упомянутых выше диссертаций и переводов, в эти годы они публиковали, в основном, статьи и рецензии[56]. В их стремлении за короткий срок укоренить в российской почве философскую традицию европейского критицизма и рационализма «было много молодой самонадеянности», в то же время против них «работало бурное время (...). Философия требует спокойного уединенного размышления, а не работы урывками, в промежутках между школьными и административными обязанностями и между громом пушек, разрывами летящих сверху бомб и гулом революционных народных масс»[57].

Представляемые ниже письма А. В. Кубицкого и Д. В. Викторова находятся в личном архиве Анны Аркадьевны Гаревой (1918–2002), в 1940-х гг. ученицы и близкого друга Б. А. Фохта. Для публикации письма любезно предоставлены ее дочерью — Натальей Михайловной Морозовой.

Письма Фохта к Маклаковой-Нелидовой были обнаружены в РГАЛИ, в личном фонде Л. Ф. Маклаковой-Нелидовой.

При работе над этим предисловием и составлении примечаний использовались книги из коллекции Б. А. Фохта. Автор публикации сердечно благодарит директора библиотеки Института философии НАН Украины О. Е. Лукащук и сотрудника библиотеки Л. В. Мелишкевич за помощь в работе с коллекцией.

[56] См.: Философское содержание русских журналов начала XX в. Статьи, заметки и рецензии в литературно-общественных и философских изданиях 1901–1922 гг. Библиографический указатель / Отв. ред. А. А. Ермичев. СПб., 2001.

[57] *Н. Н. Алексеев*. В бурные годы. Гл. 11. Два года за границей. Л. 146 (ИНИОН).

1. А. В. Кубицкий — Б. А. Фохту [58]

Богданово 15-го июля

Дорогой Борис Александрович! Очень Вас прошу, когда Вы будете ехать к нам, непременно взять с собой свою работу о Канте[59]. Я мечтаю здесь ее внимательно прочесть. Если у Вас будет время, то справьтесь, пожалуйста, в канцелярии попечителя округа, когда будут осенью государственные экзамены. Я думаю, что нам следует сообщить об этом Алексею Ивановичу (которому я к стыду моему до сих пор не писал). Продолжаю надеяться, что увижусь с Вами в самом ближайшем будущем, и что с Вами же приедет и Лев Николаевич[60], которому я уже писал, и которому Вы не откажете, я надеюсь, еще раз передать мое приглашение.

До скорого свидания. Ваш А. Кубицкий.

Передайте, пожалуйста, мои поклон и приветствия Розе Марковне[61] и Вовику[62].

2. Б. А. Фохт — Л. Ф. Маклаковой-Нелидовой[63]

12 Окт. 1907 г.

Глубокоуважаемая Лидия Филипповна!

Прошу извинения, что до сих пор не написал Вам,

[58] Личный архив А. А. Гаревой. Открытка. По штемпелю: 16.07.1905. Адрес: Москва, Пречистенский [с 1909 г. Гоголевский] бульв., д. Павлова, кв. 18.

[59] Возможно, речь идет о «реферате Фохта под заглавием „Кант“». По воспоминаниям Андрея Белого, эта работа была представлена Фохтом в кружке М. К. Морозовой и, по всей вероятности, как раз в 1905 г. См.: *А. Белый*. Начало века. С. 505–506.

[60] *Лев Николаевич Тростянский*.

[61] *Раиса (Роза) Марковна Фохт-Сударская* (урожд. Меерсон, в первом браке Сударская) (20.12.1869 –?) — первая жена Фохта.

[62] *Всеволод Фохт* (1895 — после 1935) — сын Р. М. Фохт-Сударской и Б. А. Фохта.

[63] РГАЛИ. Ф. 331. Л. Ф. Маклакова-Нелидова. Оп. 1. Ед. хр. 304. Лл. 1–2. Письмо.

но ни обстоятельства, ни настроение мое не располагали меня за последнее время к общению даже с самыми близкими людьми. Не имел я и, к сожалению, не имею и теперь возможности навестить Вас в Спасском, хотя и очень бы желал повидать Вас. Через несколько дней я, вопреки всему и, кажется, даже рассудку, уезжаю за границу в Марбург, куда, увы, меня теперь уже не тянет, потому что и могила мамы, и то дорогое, что у меня еще есть в жизни, — все остается здесь, в Марбурге же не будет ни одного знакомого лица, не говоря уже о друзьях. К тому же мое здоровье все плохо: лечусь в двух специальных лечебницах, терпеливо переношу все, что в таких случаях выносить полагается, а между тем вот уже третий день, имею повышенную температуру, доходившую до 39,5, и опухоль, по-видимому, гнойную, на правой ноге. Это заставляет меня думать, что болезнь моя, быть может, совсем неизлечима, что, впрочем, меня нисколько не пугает. Боюсь не смерти, а бессмысленной и бездеятельной жизни. По чувству долга еще раз хочу попытаться собраться с силами и, если мне это удастся, то мы не увидимся с Вами, по крайней мере, до осени будущего года. Очень рад за Вас, что Вы после Наугейма успели погостить у дружески к Вам расположенных людей и теперь в эти, для многих столь светлые дни, находитесь в деревне и наслаждаетесь хорошим воздухом, для Вашего здоровья и самочувствия столь необходимом. От души желаю Вам на ближайшее время успеха в Вашей литературной деятельности, о которой по прочтении «Последнего путешествия»[64], держусь самого высокого мнения. Всегда напрасно мечтал о таком слоге, как Ваш. С интересом перечел и роман Екатерины Михайловны[65], хотя и не все ясно

[64] Имеется в виду роман Л. Ф. Маклаковой-Нелидовой «Последнее путешествие». Напечатан в: Мир Божий. 1903. Кн. III.
[65] *Екатерина Михайловна Лопатина* (псевдоним — К. Ельцова) (1865–1935) — писательница, сестра философа Л. М. Лопатина. Речь

понял в нем. Наметил себе днем отъезда 20-ое октября и числу к 25-му надеюсь уже быть в Марбурге. Мой тамошний адрес: Frankfurterstrasse 60.

Не осудите, Лидия Филипповна, за холодный тон и скудость содержания этого письма, но холодно стало на душе, и так отступили на второй план все прежние интересы жизни и еще недавние надежды. Надеюсь написать Вам больше и лучше из Марбурга, а пока до нескорого свидания.

Искренне преданный и благодарный Вам, Б. Фохт

### 3. Б. А. Фохт — Л. Ф. Маклаковой-Нелидовой[66]

Глубокоуважаемая Лидия Филипповна!

До сих пор не собрался ответить Вам, но не по лени, а от дурного настроения. На этот раз пребывание мое в Марбурге уже не имеет для меня того интереса и значения, что в прежнее время, когда я сравнительно был и здоров, и не так одинок, как теперь. Правда, у меня нет недостатка в близких и расположенных ко мне людях, но их отношениями я почти не могу пользоваться и должен был оставить их и Москву именно потому, что не чувствовал себя в последнее время сколько-нибудь способным к деятельной жизни. Хотелось бы что-нибудь сделать, подвинуться дальше в работе, но и это вряд ли удастся мне, если здоровье не станет лучше, на что мало надежды. Итак, я нахожусь здесь в роде как в добровольном изгнании. По-прежнему течет здесь великая научная жизнь, но и в ней трудно принимать должное участие без требуемого количества сил. — Получил два взволнованных

идет, по-видимому, о её романе «В чужом гнезде» (1898).

[66] РГАЛИ. Ф. 331. Оп. 1. Ед. хр. 304. Л. 3. Открытка. По штемпелю: Marburg 30.11.07 — Москва 19.11.07. Адрес: Russland. Moskau. Россия. Москва. Пречистенка, Штатный пер., д. Крамарева.

письма от Дарьи Федоровны и при проезде через Брест видел ее на вокзале крайне взволнованной. Она говорила, что писала Вам и по-прежнему выражала Вам свои чувства и преданность. Но «горе и радость и встречи и люди» — все это пусть мимо летит. Политическая жизнь наша тоже неутешительна — и Вы можете теперь наблюдать исполнения моих предсказаний касательно дворянской думы, всячески старающейся подвергнуть Россию гнусному растлению и голоду. Желаю Вам лучшего настроения, чем мое.

Искренне преданный Вам, Б. Фохт.

4. Б. А. Фохт — Л. Ф. Маклаковой-Нелидовой[67]

Глубокоуважаемая Лидия Филипповна!

Вы видно недовольны мной за то, что я до сих пор не ответил Вам на Ваше любезное и доброе письмо, так мало мною заслуженное, но очень мне дорогое по тому участию, которое в нем нахожу. Вы ничего не пишете о себе и только спрашиваете обо мне, как будто Вы сами были здоровы и счастливы. Или, может быть, Вы оптимистически думаете, что жизнь моя имеет какую-нибудь объективную ученость помимо того весьма субъективного свойства, которое привязывает меня к людям и заставляет всегда искренне интересоваться их судьбой и душевным миром, как бы много в нем не было разлада и спора со мной. И Ваши взгляды и чувства всегда останутся для меня предметом самого серьезного внимания и уважения, как бы резко ни противоречило каждое Ваше слово моему понимаю вещей и весь образ Вашей жизни моей оценки ее. Но мы, кажется, сходимся с Вами в ужасе перед пошлостью, которой, к сожалению, так много в Марбурге вне лекционных часов. И я смею думать, что приобрел

[67] Там же. Лл. 5–6. Письмо. Без даты.

Ваше расположение и дружбу именно отсутствием этого слишком человеческого качества и своей решимостью убраться из Москвы в момент, когда вынужденное болезнью безделие грозило подвести меня под общую печать нашей послереволюционной жизни. Мне всегда страшнее всего было быть представителем того сытого приземистого [*?*] большинства, в котором своевременно угасла мысль[68], оставив теплящимся только тусклый лампадный свет старинного, покойного дворянского стародумья с его лицемерием, мелкой злобой и стремлением бессмысленно первенствовать и повелевать. Вспомните, что я предсказывал Вам о большинстве нашей теперешней дворянско-купеческой Думы, как отражении столь дорогой Вашему сердцу старины. Слыхали ли Вы о чем-нибудь более позорном, чем голосование «октябристов» против формулы «мирного обновления», предложенной в ответ на правительственную декларацию[69]. Какого хотите еще доказательства? О да, — я читаю «интересные» нумера газеты, и Вам нет нужды их присылать мне, как Вы любезно предложили. Здесь, в Германии, больше не пишут и не говорят о России и только боятся за Финляндию, которую Столыпин готовится повергнуть вторичному публичному растлению (см. проект о свободе печати[70]). И от этих лю-

[68] Возможно, аллюзия на стихотворение А. А. Блока «Сытые» (10 ноября 1905).

[69] Речь идет о декларации правительства, с которой 16 ноября 1907 года выступил П. А. Столыпин, призывая Думу утвердить о законы по аграрной реформе. На эту декларацию кадеты ответили предложением по частичному принудительному отчуждению помещичьей земли и сопутствующих мерах, что должно было, по их мнению, привести к установлению в деревне «социального мира».

[70] По-видимому, речь идет о проекте закона о свободе печати по манифесту «О мерах к восстановлению порядка в крае» от 22 октября (4 ноября) 1905 г., который было поручено разработать Сенату для передачи на рассмотрение в Сейм Финляндии.

дей Вы ждали живого дела, тогда как они способны только сдирать живое мясо с крестьян, да томить дух молодой русской интеллигенции в сырых тюрьмах, чтобы избежать или отсрочить гения и чистой совести, которых я так много знал и видел в моих юных, теперь погибших или погибающих друзьях. Если бы Вы видели их, я уверен, Вы поняли бы мою ненависть и непримиримость. Но Вы — за старину!

Оставим это. Вы хотели знать о моем здоровье: оно плохо. Проф. Sehwenkenbecher, директор здешней поликлиники, к которому я обратился, сказал, что, по его убеждению, я серьезно болен, что занятия и надежды на деятельность в ближайшем будущем мне надо оставить; он думает, что заражение крови все еще отражается тяжелыми последствиями воспаления надкостниц и опухолями на ногах и что сердце и расширено, и не свободно от шумов. Мое настроение соответствует этой постепенной разлуке с жизнью, где у меня еще есть дорогие друзья, любовь, где у меня были надежды, остается сын, воспоминания, вера в лучшее будущее моей родины, интерес к науке и чувство свободы. Грустно расставаться со всем этим, но, если нужно и почему-то пора, — я не боюсь и готов. Вам, вероятно, теперь понятно многое и Вы больше не будете спрашивать.

Чтобы отвлечься от этого, позвольте обратиться к Вам с просьбой оказать мне, если это окажется возможным, одну дружескую услугу. Почти одновременно с этим письмом я беру на себя смелость послать Вам книгу одного из моих молодых друзей и просить Вас похлопотать о том, чтобы в одной из русских газет, лучше всего «Русск<их> Ведом<остях>», или журналов была написана на нее

Власти преследовали цель унификации российского и финляндского законодательства. См.: *Н. Корево*. Сеймовый устав для Великого Княжества Финляндского высочайше утвержденный 20 июля 1906 г. СПб., 1913. С. 190.

кем-либо краткая рецензия или хоть заметка. Книга носит заглавие «Die Frauenfrage in den Romanen и т. д.»[71], и автор ее, очень милый и умный человек, хотел бы знать мнение о ней русских читателей или критиков или хоть дать повод посредством заметки обратить на нее внимание тех, кого бы тема эта могла интересовать. В книгу между стр. 2–3 вкладываю и одну из многочисленных на нее рецензий. Если можно, поспособствуйте этому делу, — ведь у Вас много знакомых в литературном мире. Был бы Вам очень благодарен. Заранее прошу извинения, если причиняю этой просьбой беспокойство.

Пока до свидания, надеюсь еще увидеться с Вами в феврале. Искренне преданный и благодарный Вам, Б. Фохт.

5. Б. А. Фохт — Л. Ф. Маклаковой-Нелидовой[72]

Глубокоуважаемая Лидия Филипповна!

Сегодня получил Вашу открытку с известием о переводе книги Фёрстера и успел уже очень обрадовать его этой новостью. Он и я очень благодарим Вас. При Вашем ли посредстве осуществился этот перевод? Мне это не совсем ясно из Ваших слов. Не знаете ли Вы адреса г-на Ашунга[73] и знакомы ли с ним? Фёрстер хочет ему написать. Очень тронут Вашим вниманием. Мое здоровье все плохо, настроение — также. С нетерпением жду встречи с Вами, теперь уже недалекой. Пока до свидания. Всего хорошего.

Ваш Б. Фохт.

[На обороте:]

[71] *E. Foerster*. Die Frauenfrage in den Romanen englischer Schriftstellerinnen der Gegenwart.

[72] РГАЛИ. Ф. 331. Оп. 1. Ед. хр. 304. Л. 4–4 об. Открытка. По штемпелю: Marburg 26.01.08 — Москва 16.01.08. Адрес: Russland. Moskau. Россия. Москва. Пречистенка, Штатный пер., д. Крамарева.

[73] Автор перевода.

Adresse von Herrn Dr. Foerster: Marburg Wehrdaerweg 2

Adresse: *Spielhagen*. Berlin W. Kantstrasse 165. Если Вам нужно знать о Шпильгагене[74] что-нибудь подробнее, будьте любезны написать мне или по моему отъезду Фёрстеру. Адрес: Marburg Wehrdaerweg 2. Ваш Б. Фохт.

6. Д. В. Викторов — Б. А. Фохту[75]

Charlottenburg / Berlin [нрзб] str. 194. I 23. IX. 08

Дорогой Борис Александрович, спешу вкратце ответить на интересующие тебя вопросы. Конечно, я не передумал на счет того, чтобы предоставить тебе продолжить занятия по Спинозе, начатые мною. Но я думаю, что правильнее будет отложить организацию их впредь до моего возвращения, т. е. перенести эти занятия на второе полугодие. По прежним своим опытам я знаю, что нам нельзя предоставлять [*1 сл. нрзбр*] на курсах заочно, в свое отсутствие. Позволю тебе, пользуясь своим опытом, посоветовать, быть осторожнее в этом отношении. Что касается вопроса о том, кто будет экзаменовать из истории новой философии в моем отсутствии, то решение его от меня не зависит. Я думал и ранее предоставить этот экзамен тебе, но вопрос этот был решен не только без моего согласия, но и помимо моего ведома.

Лето я провел отчасти в Италии, отчасти в Штирии и Баварии. Теперь великолепно живу в Шарлоттенбурге, занимаясь окончанием своей книги[76]. Но суждено ли

[74] *Фридрих Шпильгаген* (Spielhagen) (1829–1911) — немецкий писатель, автор политических романов, проникнутых пафосом свободолюбия. В 1896–1899 гг. в Петербурге вышли 23 тома его сочинений по-русски.

[75] Личный архив А. А. Гаревой. Письмо. Конверт не сохранился.

[76] *Д. Викторов*. Эмпириокритизм, или философия чистого опыта. М., 1909.

ей выдержать искус магистерской диссертации, в этом у меня нет уверенности — после неудачи, едва не постигшей Лосского[77] и постигшей Гуляева[78].

Считаю излишним желать тебе успеха на курсах, так как не сомневаюсь в нем. Кроме опасности со стороны Шварца[79], не грозит ли также опасность и со стороны холеры?

Надеюсь, до скорого свидания. Будь здоров.

Твой Д. Викторов.

Прошу кланяться Ал<ександру> Влад<иславовичу>[80].

[77] Осенью 1903 г. Н. О. Лосский в Санкт-Петербургском университете защитил магистерскую диссертацию на «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма». Диспут длился около пяти часов, с резкими возражениями выступал проф. А. И. Введенский, но защита все же состоялась. Защиту докторской диссертации «Обоснование интуитивизма» (опубликована впервые в 1906 г.) Лосский перенес в Московский университет. Диспут состоялся в апреле 1907 г., некоторые положения диссертации вызвали серьезные возражения со стороны проф. Л. М. Лопатина (опубл.: *Л. М. Лопатин*. Новая теория познания // Вопросы философии и психологии. 1907. Кн. 87. С. 185–206), но в целом диспут «протекал вполне нормально». См.: *Н. О. Лосский*. Воспоминания: Жизнь и философский путь. München, 1968. С. 117–121, 123.

[78] *Александр Дмитриевич Гуляев* (1870–1930) — логик и историк философии, в 1902–1919 гг. преподавал в Казанском университете. Диссертация Гуляева была посвящена Б. Паскалю, книга называлась «Этическое учение в „Мыслях" Паскаля» (Казань, 1906). Подробности, связанные с защитой диссертации неизвестны. См.: *В. А. Бажанов*. А. Д. Гуляев // *П. В. Алексеев*. Философы России XIX-XX столетий. Биографии, идеи, труды. 4-е изд. М., 2002. С. 263.

[79] *Александр Николаевич Шварц* (1848-1915) — в 1908–1910 — министр народного просвещения.

[80] *Александр Владиславович Кубицкий*.

## 7. А. В. Кубицкий — Б. А. Фохту[81]

Богданово, 24-го дек. 08

Дорогой Борис Александрович! Простите, что пишу Вам всего несколько слов, но я занят непередаваемо. Вот уже дней десять, как мне пришлось совсем прервать свои учебные занятия (и до той поры не слишком интенсивные) и всецело предаться устройству наших деревенских дел, которые две недели тому назад находились в состоянии, по-вид<имому>, совершенно безнадежном. После весьма энергичных предприятий, мною совершенных, появились (со вчерашнего дня) значительные основания предполагать, что из сложившегося положения удастся в конце концов и выпутаться, но весь контекст обстоятельств таков, что он требует от меня неотступного внимания и воздействия, а это для меня в настоящую минуту моей жизни, когда мне следовало бы сосредоточить все усилия на последнем экзамене, является почти роковым.

Впрочем, поживем — увидим. До сих пор я духом не падаю, хотя в сущности имею к этому уже все основания.

Два слова о деньгах. Юля отправила вчера на Ваше имя переводом 25 руб., и кроме того мы сговорились с нею, чтобы я попросил Вас удержать себе те 15 руб., которые должны были остаться у Вас от моей декабрьской стипендии. Таким образом, она окажется заплатившей Вам всего 40 руб., т. е. по 1-е января.

До свидания, дорогой Борис Александрович, должен кончать и возвращаться к своим экономическим расчетам. Очень интересуюсь ходом Ваших дел и потому был бы Вам очень благодарен, если бы Вы мне об них два слова написали, т. к. боюсь, что в Москву еще долго не попаду. Начали ли Вы перевод логики Cohen'а[82]? От души желаю Вам

[81] Личный архив А. А. Гаревой. Письмо. Конверт не сохранился.
[82] Речь идет о переводе книги Г. Когена: *H. Cohen*. Logik der reinen Erkenntnis. Berlin, 1902.

хорошо отдохнуть на праздники и успешно поработать для себя. Не откажите передать мой сердечный привет Елене Александровне[83].

Ваш А. Кубицкий.

8. А. В. Кубицкий — Б. А. Фохту[84]

Богданово, 6-го янв.

Дорогой Борис Александрович! Очень-очень благодарен Вам за Ваше письмо, оно тронуло меня без конца, от него снова повеяло на меня тем теплом, которое в моих глазах всегда придавало Вашим отношениям ко мне — помимо всей их принципиальной ценности — и такую исключительную личную привлекательность. Уроки, о которых Вы пишете, были бы для меня *чрезвычайно желательны*. Правда, еще осенью я рассчитывал, что мне м<ожет> б<ыть> удастся обойтись без занятий в гимназиях, — очень уж хотелось иметь побольше свободного времени, чтобы в 3–4 года успеть покончить с наиболее настоятельной философской работой, — но теперь с этой надеждой приходится расстаться бесповоротно. Подведя итоги экономическому положению всей нашей семьи, я вижу для себя настоятельно необходимым начать получать с осени minimum 2000 <руб. > в год (из которых на меня будет оставаться лишь очень небольшая доля); на университет — при складывающейся там теперь конъюнктуре — рассчитывать *совершенно не приходится*, да к тому же еще в высокой степени неизвестно, когда я туда попаду, и вообще попаду ли: экзамен по истории философии приходится откладывать на март и м<ожет> б<ыть> даже — на апрель, а пробные

[83] *Елена Александровна Фохт* (? — 17.3.1915) — слушательница Высших женских курсов в Москве, вторая жена Б. А. Фохта, умершая от туберкулеза. Мать Кирилла Фохта (1909 — после 1937).

[84] Личный архив А. А. Гаревой. Письмо. Конверт не сохранился [1909].

лекции — по всей вероятности на осень; но до тех пор еще может десять раз пройти новый университетский устав, возбраняющий доступ к университетскому преподаванию без диссертации (не исключена возможность и «октроирования» его правительством); да даже если начнешь «<г>абилитироваться» при старом, — пробные лекции так легко могут быть признаны недостаточно удовлетворительными… Как бы здесь, впрочем, ни повернулось дело, «доходов» отсюда ждать не приходится. Частные уроки всегда *неверны*, часто малопривлекательны. Остается гимназическое преподавание, — в котором я при этом отдал бы решительное предпочтение древним языкам перед философской пропедевтикой: уроки этой последней и достать вероятно гораздо труднее, и самое преподавание требует несравненно больше подготовки, знания и сил, чем добродушное прослушивание, когда ученики переводят Цицерона и Ливия. Я боюсь, однако, что об уроках в Медведниковской гимназии мне придется лишь мечтать: там, наверное, найдут гораздо более знающего и опытного специалиста. Но во всяком случае, дорогой Борис Александрович, я ужасно Вас прошу сделать все, что от Вас будет зависеть, чтобы эти уроки мне достались. Я рад бы был и сам хлопотать об этом, но не знаю — как; я мог бы, впрочем, вероятно достать себе рекомендацию — у Покровского.

Если бы я и получил эти уроки, — это не избавило бы меня от искания других занятий, и если бы была какая-ниб<удь> возможность получить в первой гимназии уроков 12–15 (по лат<инскому> языку), то я просил бы Вас очень иметь в виду, что и они также являются для меня крайне желательными. В общем, на ближайшую зиму окажется по-вид<имому> неизбежным искать уроков 25–30, — это заставит, конечно, потерять почти всю зиму, но ведь иначе *нельзя*. Приходится думать о том, чтобы создать себе и близким людям *минимальную* материальную обеспеченность; как это ни досадно, а ведь нельзя не видеть в ней conditio sine qua non для осуществления всех дальнейших

планов. Впрочем, и потерей времени нечего особенно огорчаться: удастся ли мне и когда именно удастся приступить у университетскому преподаванию, это конечно совершенно не важно; по отношению к философии я в настоящее время чувствую только одну обязанность (это, впрочем, слишком громко; точнее будет — только одну потребность) — написать в течение своей жизни книгу, в которой — в форме историко-философской критики или систематического изложения — <с>формулировать несколько принципиальных своих взглядов, которые в настоящее время образуют неуловимый Hintergrund всех моих размышлений, и которые — мне хотелось бы надеяться — с течением времени «специфицируются» во все стороны и в то же время в своих основах свяжутся между собой удовлетворяющим меня образом. А ведь для того, чтобы написать философскую книгу, вовсе не надо быть «катедер-философом», — к этой последней роли я по все растущему моему убеждению — едва ли способен.

Чтобы покончить с моими экономическими делами, мне остается еще только горячо поблагодарить Вас, дорогой Борис Александрович, за денежную помощь, которую Вы мне предлагаете. Мое материальное положение складывается так, что весною возможность достать некоторую — довольно небольшую — сумму денег — могла бы мне чрезвычайно пригодиться, и тогда я думал бы обратиться к Вам с просьбой об ней — конечно, при условии, что и Ваши интересы был бы при этом вполне и во всех отношениях обеспечены. Об этом мы впрочем, если позволите, еще поговорим при встрече. Ужасно хотел бы съездить на 2–3 дня в Москву, исключительно чтобы повидаться с Вами и Львом Николаевичем, но меня все удерживают здесь разные дела. Думал было попасть в Москву 9-го, но теперь это, кажется, не удастся. Во всяком случае рассчитываю побывать там до 20-го.

Крайне неприятно то, что Вы пишете про состояние своего сердца. Неужели Вы до сих пор не исполнили обе-

щания, которое так часто давали мне и Елене Александровне, и до сих пор не были у доктора? Положительно, мне приходится здесь ставить Вам себя в пример: Вы увлекаетесь научной работой и придаете ей значение в десять раз более, чем я, а между тем о необходимых ее условиях, без которых она совершенно неосуществима, заботитесь в десять раз меньше меня. Вы как-то совершенно выбрасываете из Вашей этики весь весьма существенный отдел «обязанностей по отношению к себе». Это непростительно. Конечно, Вы в скором времени дадите превосходнейший перевод Cohen'а. Но ведь этого не достаточно. Вы должны беречь себя на большее, и теперь, на мой взгляд, Ваша жизнь сложилась *в главном* настолько благоприятно, что Вы вполне можете здесь рассчитывать на самый большой успех (как бы ни были велики в настоящую минуту неприятности, связанные с ликвидацией остатков «старого режима»), если только не станете перенапрягать себя в стремлении сделать *сразу* все, на что нужны месяцы, если не годы... Ужасно хотелось бы поскорее узнать от Вас, что Вы стали принимать меры к охране своего здоровья, — оно тогда, конечно, быстро бы поправилось.

Если Вы соберетесь мне написать два слова, то не откажите сообщить, как себя чувствует теперь Елена Александровна? Вы писали, что ей не здоровилось. Не откажите передать ей мой сердечный привет.

Ваш А. Кубицкий.

P. S. Видитесь ли Вы с Львом Ник<олаевичем> и Мих<аилом> Павл<овичем>[85]? Что слышно об освобождении Ник<олая> Григ<орьевича>? Возвратился ли Викторов? Когда будет диспут Савальского[86]? Не откажите передать ему мой поклон.

[85] *Михаил Павлович Поливанов.*

[86] Речь идет, по-видимому, о защите В. А. Савальским диссертации (1909).

9. А. В. Кубицкий — Б. А. Фохту[87]

Богданово, 13-го янв.

Дорогой Борис Александрович! Наконец для меня создалась возможность побывать в Москве, и я спешу ею воспользоваться, а потому буду у Вас уже 15-го вечером ли 16-го утром (самое позднее — 16-го в 5 ч. дня). Не могу еще сейчас вполне точно определить время своего приезда, потому что по дороге отсюда должен заехать в Рязань и там меня могут немного задержать. Но во всяком случае мы увидимся не позже, чем в пятницу днем. Я ужасно буду рад лично поблагодарить Вас за Ваше последнее — снова столь внимательное ко мне — письмо и вообще подробно поговорить с Вами об Вашей и своей жизни. Чрезвычайно досадно, что Елена Александровна так долго хворает, не откажите передать ей мой искренний привет. Книги, о которых Вы пишете, я уже уложил в мой саквояж.

До скорого свидания. Ваш А. Кубицкий.

[87] Личный архив А. А. Гаревой. Открытка. По штемпелю: 14.01.09. Адрес: Москва, Арбат, д. № 200 (Титова), кв. 38.

**М. А. Колеров**

# Кафедра для В. Ф. Эрна:
## письмо С. Л. Франка к В. Ф. Эрну (1917)

Февральская революция 1917 года, свергнувшая монархию и сменившая бюрократический режим в России, открыла перед русской философской и общественной мыслью дополнительные возможности академической и университетской легитимации. Министром народного просвещения Временного правительства, ведавшего, в частности, и системой высшего образования, стал либеральный профессор А. А. Мануйлов, бывший после смерти философа С. Н. Трубецкого вторым избранным ректором Московского университета, но затем вступившим в политический конфликт с главой ведомства Л. А. Кассо и ушедшим в отставку (1905–1911). Товарищами (заместителями) министра народного просвещения, в свою очередь, стали либеральные академики С. Ф. Ольденбург и В. И. Вернадский, равно близкие русскому «идеалистическому направлению» в общественном движении и русским вариантам либеральной философии права.

Первая мировая война и германская оккупация имперских территорий в Прибалтике и Польше, повлекшая за собой эвакуацию Варшавского и Юрьевского (Дерптского) университетов в провинциальные Ростов и Воронеж, стали новым стимулом для развития университетской

системы в провинции вне существовавших в Томске, Казани, Одессе (Новороссийский), в ходе которого в 1900–1910-е гг. появились университеты в Саратове, Перми, Иркутске и др.

Послереволюционные перемены в университетах стали стимулом и для желания русских «публичных философов», прежде лишь отчасти обременённых профессорскими званиями (как Е. Н. Трубецкой, П. И. Новгородцев, С. Н. Булгаков и др.) активизировать свою экспансию на философские кафедры, которую они начали после революционных событий 1905 года, последовательно проходя необходимые стадии защиты сначала магистерских, а затем — докторских диссертаций. На фоне общего количества философских (и близких им историко-филологических и правовых) кафедр в тогдашней России число публично и интеллектуально активных философов, независимо от их школьных предпочтений, было невелико. Неудивительно, что главный поток философских дискуссий развивался вне прямых университетских институций: в общелитературных толстых журналах, журналах «Вопросы философии и психологии» и «Логос», сборниках «Новые идеи в правоведении», «Новые идеи в философии», «Новые идеи в социологии» и др., книгах издательства «Путь» и др. Теперь казалось, что университетской институционализации свободной русской философской мысли ничто не помешает...

Ученик С. Н. Трубецкого, университетский выпускник и признанный «публичный философ», Владимир Францевич Эрн (1882–1917) свою магистерскую диссертацию по философии («Розмини и его теория знания») защитил в Московском университете в 1914 году, докторскую («Философия Джоберти») подготовил в 1916-м.

В фундаментальном труде А. А. Ермичёва «В. Ф. Эрн: pro et contra» проект несостоявшейся университетской легитимации В. Ф. Эрна уже получил биографическое освещение: «На второе мая [1917 года, по старому

стилю — *М. К.*] была назначена защита диссертации о В. Джоберти. 24 апреля В. Ф. Эрн получает письмо из Петербурга от С. Л. Франка. Прослышавший о том, что Эрн ищет кафедру в каком-либо провинциальном университете, Франк подсказывает: имеется место в Казанском университете... Но двадцать девятого апреля 1917 г. Владимир Францевич умирает»[1].

Вакантную профессорскую кафедру в Казани занял В. Н. Ивановский (в 1917–1919), откуда затем перешёл на должности профессора и ректора Самарского (1919–1921) и профессора Белорусского (1921–1927) университетов. А инициатор предоставления казанской философской кафедры Эрну, С. Л. Франк с 1917 года становится профессором Саратовского университета[2].

Ниже полностью публикуется процитированное письмо Франка к Эрну, в котором детализируется процедура и условия приобретения кафедры, в которых ясно вырисовывается общее единство круга русских «идеалистов» перед лицом университетской корпорации: ОР РГБ. Ф. 348. Карт. 3. Ед. хр. 94. Лл. 3–5 (здесь же отложилось более раннее письмо из редакционной переписки Франка как редактора журнала «Русская Мысль» с Эрном как его автором — о проекте статьи Эрна о Льве Шестове[3]).

[1] В. Ф. Эрн: pro et contra. Личность и творчество Владимира Эрна в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология / Сост., вст. Ст. А. А. Ермичёва. СПб., 2006. С. 56.

[2] Новые сведения об этом см.: **С. Л. Франк: Саратовский текст / Сост. А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина. Саратов, 2006, а также:** *С. Л. Франк*. Письма к М. О. Гершензону (1912–1919) / Публ. М. А. Колерова // De Visu. М., 1994. № 3/4.

[3] Пользуясь случаем, привожу его полностью: «Петроград, 17. XI. 1916. Многоуважаемый Владимир Францович! Буду ждать Вашей статьи о Шестове. Надеюсь, что не встретится никаких препятствий к её помещению в Русск. Мысли. Что касается помещения её в декабре, то возможность этого, к сожалению, совершенно исключена, т. к. декабрьская книжка уже составлена (в виду

* * *

20 Апреля 1917.

Многоуважаемый Владимир Францович!

Только сегодня получил Ваше письмо и спешу Вам ответить. Дело обстоит так. В середине Фоминой недели (если не ошибаюсь) я получил письмо от проф. Гуляева[4] из Казани с предложением мне выставить свою кандидатуру на экстраордин<арную> проф<ессуру> каф<едры> филос<офии>, освободившуюся за увольнением назначенного Кассо[5] проф. Ягодинского[6]. Гуляев сообщал,

праздников, её приходится составлять заранее). Постараемся поместить Вашу статью в одну из первых книг 1917 г.; я, конечно, понимаю, что такая статья не может залеживаться. Одна только просьба к Вам — в Ваших собственных интересах, облегчите нам возможность скоро помещения Вашей статьи, не пишите длинно. Статью размером меньше 1 листа сравнительно легко пристроить в любую книжку; статья же в 1 ½ листа и более есть уже довольно обременительный груз, который иногда при всем желании невозможно вместить в книжку. Жму Вашу руку. Сердечный привет Вяч. Ивановичу [Иванову] и его семье. Ваш С. Франк» (ОР РГБ. Ф. 348. Карт. 3. Ед. хр. 94. Лл. 1–2)

[4] *Александр Дмитриевич Гуляев* (1870–1930) — с 1915 — ординарный профессор, в 1917–1920 — профессор, в 1914–1915 — декан историко-филологического факультета Казанского университета. С 1920 — профессор, в 1923–1926 — ректор Азербайджанского университета. Автор книг: «Этическое учение в "Мыслях" Паскаля» (Казань, 1906), «Несколько замечаний о приемах историко-философских исследований» (Казань, 1909), «Логика» (Баку, 1921).

[5] *Лев Аристидович Кассо* (1865–1914) — в 1899–1910 ординарный профессор по кафедре гражданского права Московского университета, с 1910 — управляющий, с 1911 — министр народного просвещения. В 1911 году вступил в конфликт с либеральной профессурой императорских (государственных) университетов, которая в знак протеста против действий министра в массовом порядке подала в отставку. Это стимулировало интенсивное

что уже на Фоминой он должен представить факультету рекомендуемого им кандидата, что некоторые члены факультета стоят за переизбрание Ягодинского, другие за В. Н. Ивановского[7] (б<ывшего> казанск<ого> при<ват>-доц<ента>), но что он надеется провести своего кандидата, именно меня. Я ответил телеграфным отказом. В письме же к Гуляеву я, зная, что Вы не прочь получить кафедру в провинции, рекомендовал ему Вас, как возможного кандидата, и упомянул, что и Н. О. Лосский[8], если будет запрошен, будет Вас рекомендовать (я об этом говорил с Лосским). Я сообщил ему Ваш адрес. Когда он получил (или получит) это письмо, этого — при нынешнем состоя нии почты — сказать невозможно. Не знаю я и того, какое впечатление на него произведёт мой совет.

создание негосударственных высших учебных заведений, в которых нашли место многие уволившиеся преподаватели. См.: *П. И. Новгородцев, С. Н. Булгаков, Г. Ф. Шершеневич, Б. А. Кистяковский*. Программы курсов в Московском коммерческом институте (1911–1912) // Исследования по истории русской мысли [6]. Ежегодник за 2003 год. М., 2004.

[6] (С. 400) *Иван Иванович Ягодинский* (1869–?) — в 1913–1917 — ординарный профессор Казанского университета. Автор книг: «Генетический метод в логике» (Казань, 1909), «Сочинения Лейбница: элементы сокровенной философии о совокупности вещей» (Казань, 1913).

[7] *Владимир Николаевич Ивановский* (1867–1939) — приват-доцент Московского (1899–1903 и 1914–1917) и Казанского (1904–1912) университетов; учёный секретарь журнала «Вопросы философии и психологии». Автор книг: «Ассоциационизм психологический и гносеологический. Историко-критическое исследование» (Казань, 1909), «К вопросу о генезисе ассоциационизма» (Казань, 1910).

[8] *Николай Онуфриевич Лосский* (1870–1965) — в 1916–1922 — профессор Петроградского университета. См.: *Н. О. Лосский*. Философия в университете: (К вопросу об уставе) (1915) // Исследования по истории русской мысли [7]. Ежегодник за 2004/2005 год. М., 2007.

Я даже не отдаю себе ясно отчёта, объявлен ли конкурс на кафедру или она будет замещена по рекомендации; повидимому, последнее.

Мне очень хотелось бы — независимо от желания оказать Вам услугу, по объективным основаниям, чтобы Вы заняли кафедру в Казанск. университете. (Содержание мне самому неизвестно; кажется, по нов. закону экстраорд. проф. получает 3 тыс. + % прибавки на дороговизну (кажется, 30–40%); вероятно обеспечено и преподавание на высш. женск. курсах, хотя Гуляев об этом ничего не пишет).

Не знаю, какой образ действия Вам посоветовать. Лучше всего было бы, если бы Вы могли добиться, чтобы кто-нибудь из Московских профессоров — Лопатин[9] или Челпанов[10], или же Евг. Трубецкой[11] — сами написали Гуляеву и рекомендовали Вас. Я думаю, что не будет также неудобным, если Вы сами напишете Гуляеву, сославшись, что знаете от меня о вакантности кафедры, и спросите, можете ли Вы вообще выставить свою кандидатуру и пожелает ли он её поддерживать. Я думаю, что Вы имеете шанс пройти, если Гуляев захочет этого; если же он отнесётся отрицательно или уклончиво, то, думаю, не стоит и выставлять кандидатуры.

[9] *Лев Михайлович Лопатин* (1855–1920) — в 1892–1918 — профессор Московского университета, в 1905–1918 — редактор журнала «Вопросы философии и психологии». О нём: *В. В. Лопатин, Н. В. Лопатин*. В. М. Лопатин. Из воспоминаний // Исследования по истории русской мысли [1]. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997. См. также: *И. Борисова*. Л. М. Лопатин за чтением книги В. Ф. Эрна «Философия Джоберти» (1917): маргиналии // Исследования по истории русской мысли [6]. Ежегодник за 2003 год. М., 2004.

[10] *Георгий Иванович Челпанов* (1862–1936) — в 1907–1923 — профессор Московского университета, в 1912–1923 — основатель и директор Психологического института при университете.

[11] *Евгений Николаевич Трубецкой* (1863–1920) — в 1906–1918 — профессор Московского университета.

Вот всё, что могу Вам сообщить. Адр. Гуляева: Казань, 3-я гора, д. Щетинкина 38, кв. 1. Александр Дмитриевич Гуляев. Был бы рад и за Вас, и за казанский университет, если бы мне удалось Вас сосватать.

Жму Вашу руку. Искренне уважающий Вас С. Франк.

**Л. Ф. Кацис**

# А. А. Мейер vs А. З. Штейнберг
## (из комментариев к русско-еврейским спорам 1920-х гг. о Достоевском и еврействе в Вольфиле, кружке «Вторники», в среде русской эмиграции)

*Памяти В. Н. Топорова — автора анонимного предисловия к парижскому изданию трудов А. А. Мейера.*

## Доклад А. З. Штейнберга в Вольфиле «Достоевский как философ» и его русские и еврейские оппоненты

Либеральное мышление принимает в качестве аксиомы мысль о том, что национальность или происхождение не имеют принципиального значения, когда речь идет о споре на равных в европейской стране (в нашем случае — России, пусть и раннесоветской), на русском языке, да еще и о Достоевском. Особенно, если спорящие стороны не заявляют себя открыто представителями какой-то религии или национальности, могущих определить стиль их мышления.

Между тем, именно 1920-е годы дают нам пример такого философского спора, где без учета как религиозной, так и национальной принадлежности участников понять их совершенно невозможно. В известном смысле предлагаемая работа является едва ли не первым опытом

выявления и анализа такого рода философских предпосылок подобного спора, который может иметь и более широкое методологическое значение. Само появление нашей работы основано не на анализе тех или иных трудов впоследствии уже называвшего себя еврейским мыслителем и бывшего активнейшим еврейским деятелем А. З. Штейнберга, или работ выдающегося христианского философа А. А. Мейера, никогда не скрывавшего своего духовного происхождения, а лишь исходя из анализа, как протокола заседания Вольной философской ассоциации, так и протоколов кружка Мейера «Вторники», примерно одного и того же времени. Причем, если заседание, запись которого сохранили нам архивы Вольфилы, было публичным и слова «еврей» или «иудаизм» на нем не произносились, то протоколы вполне частных и закрытых заседаний кружка «Вторники», где эти слова фигурируют, для чужих глаз и ушей не предназначались вовсе.

В качестве материала для анализа мы используем стенограмму заседания Вольфилы памяти Достоевского, имевшего место 16 и 23 октября 1921 г.[1] и практически не вошедшую в исследовательский оборот публикацию протоколов заседаний «Вторников» «О еврействе»[2] с участием А. А. Мейера.

Мы отдаем себе отчет в том, что позднее доклад Штейнберга был использован автором при написании

[1] Доклад А. З. Штейнберга «Достоевский как философ» и прения по его докладу на LXXXVIII-ом заседании ВФА 16 октября 1921 г. // *В. Белоус*. ВОЛЬФИЛА [Петроградская Вольная Философская Ассоциация]. 1919–1924. Книга первая: предыстория, заседания. М., 2005. С. 637–679; Прения по докладу А. З. Штейнберга «Достоевский как философ» на LXXXIX-ом заседании ВФА 23 октября 1921 г. // Там же. С. 679–702.

[2] «Я боюсь за ее гениальность» (Из протоколов «Вторников»: «О еврействе») / Публ. Т. Богдановой // Вестник еврейского университета в Москве. № 1 (17). М.-Иерусалим. 1998–5758. С. 204–218.

книги «Система свободы Достоевского», на что, естественно, указывает и В. Белоус — публикатор двухтомного издания материалов Вольфилы[3] и монографии об этом объединении[4], вышедшей двумя годами позже, однако для нас важен именно вольфиловский текст и его ближайший синхронный контекст. А история книги о Достоевском относится уже к поствольфиловским временам, по крайней мере, к временам после Петроградской Вольфилы.

Обратимся непосредственно к тексту доклада А. З. Штейнберга. Штейнберг говорит: «Семья Карамазовых состоит из одного отца, трех матерей и четырех братьев. Отец есть сластолюбие, три матери Софья Ивановна — кротость, Аделаида Ивановна — страсть, и Елизавета — безумная боль, и соединение этих трех идей дает, рождает новые идеи». И чуть ниже: «Иван, Алеша рождены тем же сластолюбием и кротостью, и получаются две ветви, важнейшее разветвление которых, однако, где-то под небом должно переплестись со своим порождением в одно сплошное крепкое дерево, потому что отношения между Митей и Иваном обрываются смертью Достоевского. Но мы угадываем, что тут мы имеем перед собой 2-х пророков в России, предтечей которых является Достоевский — в некотором роде Моисей и Аарон. Вы помните, Моисей был бессловесен, а Аарон был его устами»[5].

Обратим внимание на то, что в этом тексте Иван и Митя становятся носителями двух образов двух главных библейских пророков. И эта двоица, в свою очередь, заполняет отсутствующее место этой пары в системе «отец (1) — сыновья (2) — матери (3) — братья (4)».

[3] *В. Белоус*. ВОЛЬФИЛА [Петроградская Вольная Философская Ассоциация] 1919–1924. Кн. первая; *В. Белоус*. ВОЛЬФИЛА. Книга вторая: хроника, портреты. М., 2005.

[4] *В. Белоус*. ВОЛЬФИЛА или Кризис культуры в зеркале общественного самосознания. СПб., 2007.

[5] Доклад Штейнберга. С. 643–644.

Достоевский, естественно, творец своих героев, поэтому его демиургическое место там, где после его смерти объединятся в единый ствол два брата из 4-х. На первый взгляд кажется, что это чисто формальное восстановление пропущенного звена цепи натуральных чисел. Однако там, где Достоевский выглядит как невидимый, естественно, для героев «отец» или там, где после последних процитированных слов Штейнберга о библейских пророках следует: «Алеша женоподобен, в нем есть идея, которая ждет своего воплощения извне, форма ее должна быть создана и будет создана мучительной мыслью Ивана и их общим отцом» с соответствующими возможностями раздвоения между кротостью и мужественностью, возникает подозрение, что целостность мысли философа имеет некоторые не совсем чисто философские основания.

Для начала приведем слова одной еврейской песенки, которая находится в текстах иудейского пасхального ритуала:

> Одного кто знает? Одного я знаю. Один у нас Бог на небе и земле.
>
> Двоих кто знает? Двоих я знаю. Две скрижали завета, один у нас Бог на небе и на земле.
>
> Троих кто знает? Троих я знаю. Три патриарха, две скрижали завета, один у нас Бог на небе и на земле.
>
> Четырех кто знает? Четырех я знаю. Четыре праматери, Три патриарха, две скрижали завета, один у нас Бог на небе и на земле.

Нетрудно видеть, что структура мира Достоевского по Штейнбергу аккуратно учитывает христианские реалии. Поэтому пророков два, а не три: отсутствует Авраам, готовый, напомним, принести в жертву сына Исаака. Однако именно эта жертва станет прообразом самопожертвования Христа. Отсюда — не нужна и праматерь Сара. Христианство давно отказалось от точного следования

четвертой заповеди — «Чти Субботу». Поэтому ненадолго место «двоицы» осталось вакантным, чтобы заполниться не тремя. А двумя и очень значимыми пророками. Наконец, место четырех праматерей заняли «четыре брата». И таким образом, картина мира христианского писателя в слегка трансформированных иудейских терминах — достроилась. Иного и быть не могло. Ведь в сознании еврейского философа христианство есть прямое продолжение или ответвление иудаизма.

Две намеченные здесь стадии религиозно-исторического процесса выглядят следующим образом:

Бог — Две скрижали Завета — Авраам, Моисей и Аарон — 4 Праматери.

Бог (Отец Карамазов) — Два пророка Моисей и Аарон (сыновья Митя и Алеша) — Три матери — Четыре брата.

Обращает на себя внимание полное отсутствие сыновей в четырех звеньях первой схемы. Кстати и в полном тексте песенки вплоть до 13 вопроса никаких сыновей не появится. В свою очередь, у Бога-отца Карамазова сыновья-пророки появляются в полном соответствии с христианским местом появления Бога-Сына, создавая некое подобие неназываемой Троицы, а через трех матерей два сына-пророка становятся нераздельно и неслиянно двумя из четырех сыновей.

Философская игра Штейнберга на тонкой русско-еврейской грани в образы Достоевского продолжается и тогда, когда он как бы цитирует Достоевского. Вспоминая Версилова, философ говорит: «Помните, как он называет себя: я вечный странник в Европе» (С. 645).

Разумеется, у Достоевского никаких аллюзий на образ Вечного жида нет и быть не может. Поэтому публикатор и вынужден писать, приводя нужную и нам цитату из Достоевского так: «Штейнберг воспроизводит общий смысл высказывания Достоевского. Ср.: „Я тогда эмигрировал, но разве я покинул Россию? Нет, я продолжал ей служить.

Пусть бы я и ничего не сделал в Европе, пусть я ехал только скитаться (да я и знал, что еду только скитаться), но довольно и того, что я ехал с моею мыслью и с моим сознанием. Я повез туда мою русскую тоску“ (С. 645).

Если мы правы, и приведенная нами песенка из ритуала еврейского праздника Песах, связанного, как известно, с Исходом из Египта, имеет отношение к делу, то напомним, что те, кто тосковали о Египте, претерпели множество бед в пути, опозорились, как Корах, созданием своего собственного алтаря и были уничтожены. Тоски по египетскому кисло-сладкому мясу и фаршированной рыбе, блюдам, существующим у евреев и по сей день, но никак не связанным с желанием вернуться в Египет, как у сторонников Кораха, которых Всевышний не потерпел и жестоко наказал. Однако в нашем контексте, важно не только это, но противопоставление ощущений «Вечного Жида» и русской тоски, которую тонко задал в своих построениях Аарон Штейнберг.

Следующее интересное для нас рассуждение находится там, где Штейнберг описывает женщин Достоевского и совершенно неожиданно говорит: «И вот проклятие женщин заключается в том, что они только в муках могут родить нечто, что уже есть самобытное, вне их; и в этом смысле они нуждаются в ком-то, кому они должны не то, что подчиняться, но к кому бы прислониться, на кого бы опереться. Т. е. должна быть уже другая, уже созревшая, оплодотворяющая идея, в сочетании с которой рождается это новое. Как труден выбор для Прекрасной Дамы, когда она даже не знает, что она прекрасна, потому что красота, сознающая себя красотой, есть уже разложение этой красоты, это уже есть Ставрогин, это есть мужская красота, приводящая к смерти, к самоуничтожению. И вот женщина предстает как истинная мать, как истинная слово-родица, Богородица, как праматерь...» (С. 651).

Здесь обращает на себя внимание поразительное место Богородицы, которая следует за малопонятной, на первый

взгляд, *слово*родицей и предшествует праматери, каковой Дева Мария сроду не считалась.

Более того, назвать христианскую Богородицу «словородицей» — значит войти в противоречие с хорошо известным началом Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог».

Однако Штейнберг спокойно идет на это, зная, что Начало в иудаизме было, в отличие от Христианства с его Ветхим и Новым Заветами, ровно одно: «В начале» Книги «Бытия». Да и в еврейской традиции эта книга именуется «В Начале» — «Берешит» по первым словам, что тоже достаточно символично.

Всевышний, естественно, создал и первое слово Первочеловека, и породил праматерь человечества грешную Еву. Намеком на неё и является упоминание греха и мук рождения в начале разбираемого нами рассуждения о женщине. Ведь Ева осознала себя женщиной, ощутила желание и стыд по воле Сатаны, а созданная Богом она всего этого до древа Познания раздвоенных в мире, но единых в Древе Добра и Зла, не знала. То есть она и была тогда Прекрасной Дамой. Такова наблюдаемая нами уже не в первый раз эллипсоидная силлогистика Штейнберга. Она основана на постоянном подразумевании и столь же постоянном неназывании двух мировоззрений и канонов — иудейского и христианского.

Следующая цитата дает нам еще один важный пункт рассуждений Штейнберга, ибо в нем мы найдем упоминание Голгофы и ряда других атрибутов Крестных мук Христа, вновь не называемого докладчиком.

Итак, «...Достоевскому предстоит действительность как царство идей, и в этих общих очертаниях, в этой проблематике действительности оказывается, что самобытные существа, — по крайней мере, человек, — несомненно, в своем сознании существуют в этом смысле самобытно, оказываются находящимися, с одной стороны, в мире феноменальном, в мире, где распространяются вещи

по механическим законам, в мире, в котором *каждый из нас пригвожден к тройному скрещению из трех измерений*, каждый из нас в то же время постоянно терзается, рвется на части всеразрывающим временем. И вот, *замкнутый в этом своем пригвождении*, в тесных пределах между рождением и смертью, между рождением, отрывающим нас откуда-то, и между смертью, снова отрывающей нас отсюда, мы пребываем в то же время, скованными по рукам и ногам цепями причинности. И вот там, *на Голгофе человеческого сознания* каждый в то же время сознает себя самобытным, т. е. таким *вездесущим и вечным существом, с уничтожением которого весь мир должен распасться*, вся нить времен должна прерваться, притом в этом троемерном пространстве, времени и причинности — существом свободным, поскольку в нем проявляется эта самобытность. Самобытность же его проявляется в его самосознании, в самосознании своего единства, в идее своей неповторимости, своего *лица в лице, в идее своего лица*, его главнейшей черты, в постоянном разгадывании этой главнейшей своей черты» (выделено в цитатах здесь и далее нами нами. — Л. К.) (С. 655).

Здесь перед читателем разворачивается картина распятия человека в трехмерном пространстве и вечном времени. В принципе, такого рода «распятие» тоже имеет право на существование, однако, только если это Распятие, а не образ «распятия на Голгофе сознания», где Голгофа неожиданно обретает вполне трехмерные очертания реального человеческого лба. Того самого лба, под которым работает мозг каждой отдельной личности, обеспечивающий как построение, так и осознание своей собственной самобытности и распятости на Голгофе сознания. Однако остается один вопрос. И касается он, на первый взгляд, слишком персонифицированной идеи личности, где, чуть ли не как в предельно субъективном идеализме, гибель самосознающей самостоятельной личности приводит к концу ее предельно самоценного мира. Здесь

возникает соблазн вспомнить об Андрее Белом и его текстах рубежа 1920-х гг.

Это было бы так, не имей мы опыт чтения библейских кодов-подтекстов в докладе Штейнберга, и не знай мы их иудейского генезиса. Если же представим себе, что мы читаем Пятикнижие Моисеево по иудейским правилам, то мы сможем представить себе такую ситуацию, когда смерть одного единственного человека приводит сразу же к творению нового мира.

Правда, возможно это лишь при циклическом чтении иудейского писания, когда смерть и погребение Моисея безо всякого перерыва переходит в чтение отрывка из самого начала книги «Берешит»: «В начале...»[6].

Может показаться, что наше построение задано и искусственно. Но подумать так не дает сам Штейнберг, когда в развитие своего рассуждения говорит, переходя к «трагически-онтологическому» в Достоевском: «Достоевский, как и все величайшие из великих в области мысли, начинает работу *с начала,* он пытается заново его сконструировать — это есть философская работа — он пытается воссоздать мир таким, каким он должен *быть* и каким является, потому что он, несомненно, должен быть, и таким, чтобы то, что в нем является, тоже должно *быть*» (С. 655–656).

Здесь, уже, вне всякого сомнения, практически открыто называется главное слово «Быть», от которого и происходит «Бытие»: и явление, и книга. И все же, для того, чтобы быть абсолютно уверенными в нашей правоте, чего-то на данный момент недостает. И недостает понимания Штейнбергом образа Творца всего Сущего. Ведь, если мы правы, то, прервав чтение Пятикнижия (Торы), и не продолжив его в тот же момент, как это делают иудеи, мы оказались в мире, где только что погребен

[6] Об этом см. специально в: *Л. Кацис.* Осип Мандельштам: мускус иудейства. М., 2002. С. 141–157.

единственный, кто видел Лик Всевышнего, хотя и в разного рода затенениях. То есть, никто из нас, наших предков и потомков, кроме Моисея и вплоть до прихода Машиаха (еврейского Мессии, который, в отличие от Христа, на землю не являлся) не стоял пред Лицом Всевышнего. Поэтому и человек у Штейнберга стоит в «самосознании лица в лице». Следовательно, такой человек оказался в мире, где лицезревшего Его уже нет, следовательно, нет его мира — единственно реального мира, созданного Всевышним. Отсюда и необходимость у не еврея Достоевского такой мир воссоздавать заново. Отсюда и его позиция, описанная Штейнбергом буквально в следующем абзаце: «Представьте себе Бога накануне первого дня творения. Ничего нет, но есть беспредельная сила и беспредельная возможность чего угодно. Еще вопрос — возникать ли событиям от возможности, переходить ли к действительности, и среди возможного выделить ли что-нибудь, как действительное? И вот можно сотворить такой миф: Бог ставит вопрос: а не кончить ли мне самоубийством, т. е., а может быть не какое-нибудь бытие, а никакое, в том числе и небытие — возможная возможность? Бог — самоубийца, эта проблема, я позволю сказать себе так — лежит в основе конструкции самосознания у Достоевского» (С. 656).

Сама идея реально представить себе Мир до акта Творения возможна лишь в той циклической иудейской системе, которую мы сейчас описываем. Разумеется, есть годовые циклы чтений Писания и в христианстве, однако они включают в себя образ и судьбу Христа, уводя от акта Первотворения.

Однако, как указал нам при обсуждении этой работы проф. А. Б. Ковельман, чисто библейский и основанный лишь на иудейской технике чтения Писания подход явно недостаточен. И даже более труднодоказуем, чем значительно более непривычный для русской философии, однако понятный любому образованному еврею и, естественно, неокантианцам, строившим свою этику на этике

иудаизма. Выделенные курсивом слова Аарона Штейнберга напрямую восходят к талмудическому трактату Санхедрин, где Мишна 4.5 обсуждает проблему ответственности свидетелей за показания о преступлениях, предусматривающих смертную казнь. Мишна гласит: «И для того, чтобы научить тебя, что каждый изводящий единую душу из Израиля, Писание обвиняет его так, как будто он увел целый мир. А каждый спасающий единую душу из Израиля, Писание возводит ему в заслугу, как если б он спас [поддержал] целый мир. (...) И для того, чтобы выразить величие Святого, Благословен Он, *ибо человек чеканит несколько монет единым чеканом и все они подобны одна другой*, а Царь Царей, Благословен Он, *чеканит каждого человека чеканом Первого человека, и ни один из них не подобен товарищу своему [другому]*. Поэтому каждый должен говорить: «Для меня был создан мир...».

Гемара на это место [Вавилонский Талмуд Санхедрин Лист 38а] разъясняет это место так, повторив приведенную цитату уже от имени Таннаев (Мудрецов): «...А почему их *лица* [евр. парсуф, греч. Просопон, лат. Персона — А. Б. Ковельман] *не похожи одно на другое*? Для того, чтобы не увидел человек прекрасное жилище и прекрасную жену, и не сказал: «Моё это» (...) Мы учили, что рабби Меир говорил: тремя вещами человек отличен от Творца своего: голосом, взглядом и рассудком».

К этому и ряду параллельных мест из других трактатов Талмуда проф. А. Ковельман дает пояснение, что подобный подход свойствен как Новому Завету, так и раввинистической литературе, где единственный маленький человек равноценен целому народу и даже целому миру, независимо от статуса, социального положения и т. д.[7] Именно этот подход ведет практически напрямую к мысли Достоевского о том, что «весь мир не стоит слезы одного ребенка», да и к мыли о том, что «мир создан для меня».

[7] *А. Ковельман*. Толпа и мудрецы Талмуда. М., 1996. С. 55–56, 16, др.

Отсюда нетрудно заключить, что самоубийство Бога равно убийству человека, которое равно уничтожению целого мира.

Разумеется, эта талмудическая цитата у Штейнберга не единственная. Однако есть смысл продолжить подобный анализ уже при изучении книги «Система свободы Достоевского». К тому же, обнаружение этой широко известной цитаты из Талмуда в тексте, связанном и с В. С. Соловьевым, ставит вопрос о поиске подобных источников в лекциях В. С. Соловьева о Достоевском и других его сочинениях Ведь это один из немногих русских философов писавших о Талмуде специально.

А пока вернемся к последовательному чтению лекции.

Далее Штейнберг переходит к проблеме свободы воли, к анализу подполья Достоевского и к его самоубийцам. Но туда мы не пойдем. Ибо для самого Штейнберга циклический библейский сюжет его речи закончен. Причем, он может позволить себе даже не останавливаться на этом. Ведь он сумел понять, как Достоевский стал той внеположенной идей, Отцом с большой буквы и отцом двух пророков, Моисея и Аарона, и трех праматерей (аналогов Рахели, Леи и Ривки), и четырех братьев Карамазовых. Он же пришел и к моменту смерти самосознающего Бога индивида, перед которым встала проблема существования после смерти созданного им же Моисея. Но все же, Достоевский не Бог, а человек, пусть сколь угодно глубокий. Следовательно, перед ним встает проблема сотворения своего собственного мира, в котором только он сам может быть творцом, созидающим новое художественное бытие. Однако, не назвав в своей лекции Христа открыто, Штейнберг и оказался перед необходимостью заставить «своего Достоевского» думать о самоубийстве уже не Смешного Человека или Кроткой, но о самоубийстве Бога, вполне закономерно приведшей Штейнберга к упоминанию Ницше. Автора, напомним, сочинения «Антихристианин» ...

Что же касается лично Штейнберга, то для него самого такой проблемы не было. Ведь еврейский циклический способ чтения Пятикнижия вне воли индивидуума преодолевает смерть Моисея неизбежным творением нового Бытия книги «В начале Бог...». Следовательно, если даже Иерусалимский Храм и разрушен, но обетование Израилю выполнено, то и после прекращения жертвоприношений в Храме (которое для Христиан связано с именем Христа), все обетования Израилю Всевышний выполнил. И теперь уже перед иудеем встает вопрос свободы воли: оставаться ли иудеем. Но эта идея никак не связана с проблемой, которой мучается (по Штейнбергу) Творец — Достоевский.

На наш взгляд, именно нехристианская, но глубоко еврейская и откровенная (но при этом — прикровенная) иудейская позиция автора доклада позволила ему самому найти ту точку вненаходимости (как сказал бы позже его последователь), которая позволила ему устоять перед глыбой христианина Достоевского. И она же не могла не вызвать раздражения и острой реакции его оппонентов. Впрочем, человек, говорящий о Достоевском и ни разу не упомянувший Христа — точно знал, на что шел.

Теперь, перед тем, как перейти к прениям по докладу Арона Штейнберга, нам остается коснуться вопроса о том, является ли проанализированная нами здесь лекция основой Главы II книги Штейнберга «Система свободы Достоевского»[8] «Конкретный идеализм», как о том заявляет автор и, естественно, пишет его публикатор и комментатор В. Белоус?

Мы можем с полной ответственностью сказать: нет, не является. Ибо в этой главе отсутствуют все приведенные в докладе и ставшие предметом нашего исследования цитаты. Следовательно, книга 1923 года лишена того

[8] *А. Штейнберг*. Система свободы Ф. М. Достоевского. Берлин, 1923.

самого библейско-иудейского слоя, который является основой феноменологии Штейнберга. Книга 1923 года, безусловно, является одним из важнейших философских трудов о русском классике. Однако она являет собой последовательное развитие взглядов автора, выраженных в Вольфиловском докладе. Не исключено, что сами отличия в этих двух текстах Штейнберга связаны не только с имманентным философским развитием автора, но и являются некоторого рода ответом оппонентам.

А знаком проанализированного нами слоя, равно как и памятью о Вольфиле, является эпиграф к Берлинской книге, взятый из Андрея Белого: «...об Адаме, о рае, об Еве, о древе, о древней змее, о земле, о добре и о зле...».

Эти же слова находятся и в первом абзаце неозаглавленного введения, где как раз и упоминаются вольфиловские доклады. Разбору II главы книги о Достоевском и книги Штейнберга в целом мы посвятим специальную работу, после того как проанализируем многообразную полемику с докладчиком.

Теперь пришло время обратиться непосредственно к полемике.

Причем дискуссию придется разделить на две принципиально разные части. Дело в том, что во время заседания 16 октября 1921 г., на котором, собственно говоря, и прозвучал доклад А. З. Штейнберга, выступили за исключением председательствующего Р. В. Иванова-Разумника лишь одни евреи: тов. Розов (так в стенограмме! — Л. К.), Израиль (Сергей) Цинберг и юная формалистка Ася Векслер. С. Л. Цинбергу посвящена недавняя фундаментальная монография[9], где охарактеризованы идейные, политические и литературные взгляды этого крупнейшего историка еврейской литературы и видного еврейского политического деятеля. Биографические сведения об Асе Векслер

[9] *Г. Элиасберг.* «...Один из прежнего Петербурга»: С. Л. Цинберг — историк еврейской литературы, критик и публицист. М., 2005.

приводит автор комментариев к двухтомнику Вольфилы в соответствующем портрете участницы прений.

На первый взгляд кажется, что наше выделение участников первого заседания в отдельную группу еврейских дискуссантов, в отличие от христианских участников второго обсуждения А. А. Чебышева-Дмитриева, Николаева-Бергина, А. А. Мейера искусственно и принципиально ошибочно. Однако прежде чем придти к таким выводам, которые, безусловно, могут иметь своих сторонников, мы бы хотели продолжить свою логику рассуждений.

Итак, рассмотрим аргументацию С. Цинберга и тов. Розова на фоне того, что мы знаем уже о специфическом еврейском подтексте доклада А. З. Штейнберга.

Розов резко возразил Штейнбергу, отметив, что подход последнего к творчеству Достоевского лишь с точки зрения исключительно философского метода невозможен. И в противовес сказанному Штейнбергом о Боге-Самоубийце Розов говорит о Боге-музыканте, Боге-композиторе, ищущем гармонию в хаосе (С. 661). Однако перед этим рассуждением мы читаем: «В конце концов, рассматривая творчество такой гениальной личности, как Достоевский, мы, несомненно, здесь встречаем идею искания в разных областях: искание примирения, искания путей к равновесию, к гармоничному сочетанию человеческой личности вместе с другими, только с областью не сознания, но той областью, в которой он нечто прозревает; стремление среди этого диссонанса, среди этого хаоса построить такой космос, такую гармонию этого мира идей, — он как таковой несомненен и, в сущности, характеризует философа путем понятий, пытающегося привести нас к некоторой гармонии. Этого, несомненно, в художнике мы встретить не можем» (С. 662).

Самуил Розов не приемлет саму идею Штейнберга, пытающегося описать Достоевского именно как философа. Однако свое неприятие он выражает практически в тех же самых понятиях, что и докладчик. Ведь и в речи Розова, как и в докладе Штейнберга, мы не встречаем имени Христа!

Если же вспомнить или узнать, что в иудаизме вообще не существует понятия Грехопадения, а целью существования иудеев является восстановление нарушенной из-за самовольной реализации своего предназначения Адамом и Евой гармонии Рая, то становится ясно: в мире иудеев Розова и Штейнберга нет места Христу. Ведь для рассуждения о том, является ли Бог Самоубийцей или, наоборот, Композитором мира, необходим не Бог Отец христианской Троицы, а Единый Бог-Творец.

На наш взгляд, именно эта идея и содержится в заключительном рассуждении Самуила Розова, который, по его собственным словам, мог бы проиллюстрировать это «... образами, необходимостью подойти к творческой личности художника, который в себе носит этого Бога в отвлеченном виде, вот именно с этой стороны. Здесь идея уже в творчестве мироздания, идея Бога, творящего жизнь именно в виде целого удивительного симфонического сочетания звуков. Это построение мира — оно, быть может, и будет идеальным построением, но в совершенно особом смысле слова. Здесь идея, о которой говорил докладчик, идея мыслечувства, и Бог, творя этот мир из Себя, не помышлял о самоубийстве. Он творит его в чрезвычайно сложную симфонию, симфонию звуков, гармонию, которой мы уловить не можем и завершения которой мы не видим и начала которой мы не знаем» (С. 662).

Как видим, Розов лишь не хочет обсуждать тот самый момент книги Дварим или Второзаконие, который предшествует началу чтения книги Бытия или Брешит, причем безо всякой остановки. А вот Штейнберг решил попробовать помыслить именно этот момент. Что и привело его к проблеме Бога — Самоубийцы.

Таким образом, расходясь с докладчиком и по проблеме структуры художественного сознания, и по тому отношению к Богу, которое вывел из творчества Достоевского столь своеобразным путем Аарон Штейнберг, тов.

Розов остался в пределах одной с будущим автором «Системы свободы Достоевского» ментальной парадигмы.

А вот последователь и ученик Н. Михайловского Израиль Цинберг был первым из дискуссантов, кто упомянул-таки имя Христа. Посмотрим, как он пришел к этому.

И, прежде всего, отметим, что он был вполне компетентен в одном из самых специфических случаев взаимоотношений Достоевского с евреями. Ведь фигура А. Ковнера, т. н. еврейского Писарева, а впоследствии корреспондента В. В. Розанова имела важнейшее значение для той истории еврейской литературы, которая стала делом жизни Цинберга. Кроме того, Цинберг был корреспондентом и Аарона Штейнберга, и Л. Гроссмана, и других еврейских деятелей, писавших о Достоевском.

Обсуждая вопрос о том, насколько реальна и философски действенна параллель между Платоном и Достоевским, предложенная Штейнбергом, Цинберг сказал, что и Достоевский, и Платон мыслят образами. Однако образы Платона не действенны, а образы русского писателя, естественно, наоборот. И заслуга Достоевского в том, что он серьезнейшие философские вопросы поставил в форме образов своих героев.

«... Достоевский понимает, что есть действительное добро помимо человеческой личности, есть великое, прекрасное, божественное помимо человеческой личности, но человеческая личность есть тоже творение великих идей, и в человеческой личности эти идеи отражаются, и человек является частью и вершителем этих великих идей и, следовательно, эти великие идеи должны быть применены человеческой личностью, потому что человеческая личность и есть представитель этих великих и общих радостей человеческой личности. Не в противоречиях, не в тождестве этих великих идей должен быть найден вопрос или действительно надо идти на самоубийство, но не богоубийство, т. е. все мираж, нет всех этих идеалов» (С. 664).

Здесь стоит остановиться. Ведь в выступлении Цинберга произошла, похоже, подмена тезиса Штейнберга. Докладчик вовсе не стремился обсуждать вопрос о богоубийстве, он говорил, как мы помним, о самоубийстве Бога. То есть разговор шел не изнутри человеческого сознания, а извне. Да и Достоевский был тем Создателем своих героев, который сам решает вне их вопрос не только об их существовании. Но и о существовании своем. Вот почему так важен для Штейнберга именно «Сон смешного человека» и его соотнесение с собственными переживаниями Достоевского. Иначе (по Штейнбергу) он бы и не был философом, то есть строителем своей собственной картины мира и основателем своих собственных категорий в форме художественных образов персонажей своих романов.

В случае же Цинберга исключается сам вопрос, который столь по-разному обсуждали Штейнберг и Розов. Как только мы начинаем рассуждать о самоубийстве конкретного человека, а не самоуничтожении творца, мы довольно быстро и последовательно приходим к идее спасения и имени Христа. Что, собственно говоря, и происходит уже прямо вслед за процитированными чуть выше словами Цинберга. В отличие от внутрииудейских рассуждений двух своих коллег, оказывающихся, к тому же еще и в метапозиции по отношению к Достоевскому. Вот и характерное предвосхищение Штейнбергом будущих модных бахтинских идей о вненаходимости, которые, в отличие от «полифонии», к Штейнбергу, кажется, еще не возводились. А Цинберг, еще раз напомним, ученик Н. Михайловского, явно их поддержать и принять не готов. Он хочет говорить о том Достоевском-христианине, который традиционно существует в русской культуре.

Слушаем Цинберга дальше: «Но человек, который создал все эти идеалы, сознает всей своей сущностью, что эти идеалы есть, и в самом ярком виде поставлена вся глубина этого вопроса, этого мировоззрения — восприемлемости

мира, восприемлемости добра вместе со злом. Вот вся эта огромная загадка, как жизнь, представляет собою огромную амплитуду от высоты Голгофы до низин ада, от Мадонны до самых глубоких низин человеческого падения. И как это примирить с этим идеалом?» (С. 664).

Здесь вновь происходит транспонирование идеи Штейнберга в совершенно другую плоскость, где уже идеалом нового философа по Ницше, идеалом самого Ницше, оказывается сам Достоевский.

Однако слова о Голгофе или богоматери все же у Штейнберга встречались. А вот имени Христа, которое сейчас произнесет Цинберг, мы у докладчика не видели. Цинберг говорит, что Достоевским: «...начинает все более и более увлекаться европейское человечество, и европейский человек начинает все более убеждаться, что действительно явился новый человек, который все мучительные проблемы человеческого естества, человеческого существования, все мучительнейшие вопросы, над которыми ломали головы тысячелетия, он поставил и решает. Этим европейская интеллигенция начинает проникаться, убеждаясь, что можно так поставить эти мучительные вопросы в конкретной форме, в отдельной абстрактной книге, в трактате об эстетике, об этике, а именно в человеческой отдельной личности, которая страдает, которая в одно время является и Христом, и разбойником». И в заключение Цинберг говорит не том восстановлении гармонии Рая, которое предусматривает иудаизм, а о «горделивом выпрямлении гармонической человеческой личности, которая, наконец, преобразит себя в полной цельности как великую идею Божества, добра и красоты» (С. 666).

Таким образом, И. Цинберг решил полностью остаться в рамках европейской, даже немецкой, систематической философии с ее неизбежной этикой, эстетикой и т. д.

Мы опустим сейчас и выступление юной формалистки и поклонницы В. Шкловского Аси Векслер, и ответы на ее рассуждения о необходимости осмысления

природы романов Достоевского. Равно как опустим мы споры на тему о том, был или не был Платон художником уровня Достоевского. В рамках нашей темы это все не так уж и важно. А важным оказывается ответ Штейнберга на кратенький вопрос А. А. Чебышева-Дмитриева: «Как замыкается этот треугольник, о котором он (Штейнберг. — Л. К.) говорил и на котором остановился?» (С. 668).

Судя по всему, этого отрывка стенограммы мы не знаем, и публикатор материалов Вольфилы В. Белоус резонно использует рассуждение на темы этого треугольника из позднейшей книги «Система свободы Достоевского». На наш взгляд, этот отрывок из книги 1923 г., в отличие от большей части основного текста, адекватен докладу Штейнберга. Поэтому мы приводим его здесь: «Треугольник сознания еще не построен: он строится. Из единой точки исходящие прямые расходятся в сторону я и не-я во мне; точка пересечения — в нее нельзя не верить; я сам всегда между нею и любыми двумя точками на направлениях субъективности и объективности. Любое основание, подводящее черту и замыкающее построяемый треугольник, не может быть окончательно прочным. Я еще жив, история еще не завершилась; борьба за устроение моего самосознания есть борьба за устроение миропорядка. От века эту борьбу ведет с Дьяволом Бог. С кем ты? С кем Россия? «Смелей, человек, и будь горд!» Решай сам: за гордость ты или за смирение; за себя или против себя? Хочешь ли ты хотеть или хочешь, чтобы тебе хотелось? «Хотеть хотя» или «нехотя хотеть»? Быть тебе или не быть. Яд мудрости привился. Решай, ты свободен. Ты волен жить вольным»[10].

Этот отрывок, где, вроде бы, напрямую ничего близкого к иудаизму не говорится, пронизан им насквозь. Ведь трудно себе представить в рамках христианского сознания вместо «Смирись, гордый человек!» нечто прямо противоположное. Да и причем здесь то, что мир уже кончился

[10] *А. Штейнберг*. Система свободы Ф. М. Достоевского. С. 139.

или не кончился. И почему устроение моего самосознания — есть борьба за устроение всего миропорядка?

Прямой ответ на все эти вопросы находится в той же самой сфере, что структура мира и семьи Карамазовых в понимании Штейнберга. Если мы вновь обратимся к иудейской картине мира, то она даст именно такое понимание самосознания.

Действительно, евреи получили Синайское Откровение с соответствующими Заповедями. Они пришли в Землю Обетованную, получили Второзаконие, построили Храм, который был разрушен и восстановлен после возвращения из вавилонского плена. И, наконец, лишились его вновь из-за собственных грехов, а народ оказался рассеян. Между тем, в этот самый момент и возникает перед иудеем проблема свободы воли. Он может продолжать соблюдать Закон, продолжать ждать Машиаха (иудейский Мессия), а может стать язычником, христианином, атеистом или кем угодно. Это выбор человека, его свобода. Есть Закон, и есть свобода воли. Однако целью иудея является восстановление гармонии того Рая, которую нарушили Адам и Ева. А ведь все люди — их потомки и на евреях лежит особая обязанность соблюдения Закона. И именно поэтому все евреи по Торе ответственны друг за друга. Собственно говоря, именно в этом и заключена идея Богоизбранности евреев, именно поэтому все другие народы соблюдают Семь Ноевых Заповедей, а евреи 613. И выбор соблюдать или не соблюдать, спорить с Всевышним, как Иов, или покоряться судьбе — и есть свобода и иудея, и по Штейнбергу.

Однако в этой системе свободы вновь нет места Христу. Ведь еврейский Закон представляет собой не только замкнутый свиток Торы (Пятикнижия), но еще и параллельные места (Гафторот) из Судей, Пророков и т. д., да еще и мессианские Псалмы на каждый день недели. Не забудем, что цикл непрерывного чтения Торы может быть прерван только Машиахом в момент его прихода. И,

если для иудеев не было первого пришествия, то не было и Христа. А свобода выбора есть и остается. Вот какую свободу искал у Достоевского Штейнберг.

Недаром, завершая свои ответы на вопросы участников первого заседания Штейнберг вновь вернулся к еврейским пророкам, с которых начинал свою лекцию, однако вернулся в широком Кантовском контексте, делая вид (в этом мы не сомневаемся), что никакого еврейского нео-кантиантства Германа Когена на свете не существует[11]. А ведь этическая философия Когена, столь недавно, в 1914 г., посетившего Россию, была основана как раз на этике иудаизма[12].

Цитируем Штейнберга: «Есть одно место, всем почти известное, о «звездном небе надо мною и нравственном законе во мне». У Достоевского есть поразительная параллель к этому месту, и мы увидим, если мы проанализируем это сравнение из Кантовской Критики практического разума и из Сна смешного человека Достоевского. Если бы сравнили, то увидели бы, что у Канта свод неба, и потому нравственный закон может загоняться в критику практического разума. У Достоевского каждая звездочка, и поэтому критика практического разума разворачивается в огромнейшую серию, конечно, оборвавшись, потому что люди смертны, потому что всего 100 лет, как Достоевский живет среди людей, а последние 40 лет уже

[11] О неокантианстве Штейнберга упоминает и В. Белоус. См.: *В. Белоус*. ВОЛЬФИЛА. Кн. вторая. С. 584. Хотя это неокантианство было скорее гейдельбергского типа, что, впрочем, не исключает и влияния Г. Когена, имя которого встречается в текстах Штейнберга не раз и не два.

[12] *Л. Кацис*. Б. Г. Столпнер о еврействе // Исследования по истории русской мысли [3]. Ежегодник за 1999 год. С. 259–330; *Л. Кацис*. Диалог: Юрий Живаго — Михаил Гордон и русско-еврейское неокантианство 1914–1915 гг. (О возможных источниках еврейских эпизодов «Доктора Живаго») // Judaica Rossica III. М., 2003. С. 174–207.

молчит, т. е. по крайней мере новых слов не говорит, и поэтому этическая система Достоевского есть этическая система параллелизирования с таким звездным небом, где идет речь о каждой изумрудной звездочке, должна идти, и будет время, так пророчествует Достоевский, когда будет идти. Я знаю еще одну параллель к Достоевскому» (С. 676–677).

Обращает на себя внимание странный термин — «серия», применительно к нашему случаю звездочек Достоевского. Нет ли тут реакции на серийность евреев венцев, типа Арнольда Шонберга и его коллег? Ведь еврейское содержание их сочинений типа «Библейского пути» или «Моисея и Аарона» — общеизвестно. И дело здесь не в том, что Штейнберг должен был знать об этой терминологии, а в том, что при его типе мышления идея серии достаточно легко возникала в сознании. А тут еще ему предъявили претензию в терминах композиции...

А еврейский подтекст своих рассуждений Штейнберг вновь развивает в терминах еврейского пророчества, но применительно к Достоевскому, что теперь нас уже не удивляет: «Это еврейский пророк Иеремия говорит, что будет время, когда вся земля наполнится знанием, как воды, покрывающие океан. Тут я вижу в этом использовании живописного образа отчасти терминологический характер, потому что вода у пророков есть определенный термин, что это океаническая стихия знания, что она говорит о возможной систематике знания, о самой проблеме знания в ее абсолютном пределе, когда все погружены в атмосферу знания, когда все со всем связует это знание, т. е. отношение одного к другому в полном знании, видении в идее, в идее самобытности, где действительно каждый для каждого есть цельность, система, но входящая в систему систем. Вот почему я думаю, что не надо бояться, что при всем том пропадает художник. Надо жалеть, что уже столько художников пропало, что не существует ни одной работы о Гегелевском контрапункте, что

не существует ни одной работы об архитектонике Кантовой книги» (677).

Здесь стоит вспомнить о том, что в иудаизме существует такой праздник как Судный День, Иом Кипур, в который каждый индивидуально отчитывается перед Всевышним за совершенное за прошедший год. И никакого коллективного покаяния иудаизм не предусматривает, не говоря уже об отпущении грехов. Скорее Песах (иудейскую Пасху) именуют Днем коллективного Воскресения. Поэтому именно такое понимание единого знания о Едином Всевышнем и применяет Штейнберг в своем анализе Достоевского. Именно поэтому ему и не понадобился Христос с его Пасхой, без которого Достоевский в русском сознании не существует.

Недаром, отвечая Штейнбергу, А. А. Мейер произнес важнейшие для понимания сути спора слова: «А. З. говорит, что для Достоевского главной проблемой является проблема Бога, т. е. единства. Для А. З. это одно и то же — Бог и единство, и мне-то кажется, что это неверно, что Достоевский Богом собственно занят очень мало, и в конце концов проблема Бога для Достоевского не могла быть живой проблемой — именно Бога и именно единства. В этом А. З. совершенно прав. Если бы он занят был вопросом о единстве и действительно искал бы систему, искал бы этого единства в жизни и в целом, то тогда бы для него была самой первой и главной проблемой — проблема Бога. Во всяком случае он тогда был бы действительно, как сказал А. З., первым исповедником в России Единого и только Единого Бога. Но тогда на моем языке это значило бы, что это был первый из русских писателей, обратившихся к Ветхому Завету и, так сказать, изменивший тем заветам, какие вообще имеются в русской культуре» (С. 695–696).

Нет сомнений, что со своей точки зрения Мейер абсолютно прав. Тем более что, рассуждая о еврействе чуть менее чем через год после заседания, где он полемизировал

со Штейнбергом, выдающийся русский философ уже в споре с Г. П. Федотовым говорил: «Большое заблуждение гуманистов изображать, что Ветхий Завет отменен, и что Ветхий Завет не должен существовать, раз является Новый Завет. Этого не было в христианском сознании. Это привнесено современным сознанием, которое любит отправлять в архив Ветхий завет, <то> есть Завет Закона. Новый Завет — больше чем закона, личного подвига, который не уменьшал бы избранности, он усиливает. Здесь идет по линии усиления, а не ослабления. Если зубы грешны. Тут все тело сокрушено. (...) Было необходимо, чтобы христианство стало вселенской религией. У евреев нет культуры. Ветхий Завет не может создать культуры. Формы (язычеством греков — Л. К.) подготовлены и взяты, но не так, чтобы дух языческий был присоединен. Как признать религию истинного Бога? Это трудно сейчас обосновать. (...) Слишком это другое, эллину трудно, еврею легко, — только бы Мессию признать. Тогда он во всю музыку войдет. Вопрос сводится к самому центральному. Можно ли допустить, что один малый народ знал истинного Бога? Надо сперва войти туда и перегореть, плюнув и дунув на эллинство как на сатану. Остатки правды увидеть можно. Подготовку всех форм можно принять, но так, чтобы они все перегорели. Линия еврейства в христианстве заключается в том, чтобы соблазн этот ослабить. Внести ту остроту, чтобы ослабить весь соблазн эллинизма»[13].

Нетрудно представить себе, что творилось в душе А. А. Мейера, когда он слушал доклад А. Штейнберга о Достоевском — еврейском пророке, с одной стороны, и наследнике Платона, с другой. Не говоря уже о том, что все это должно было сочетаться с полным отсутствием имени Иисуса Христа в связи с Достоевским. Однако разбор полемики двух замечательных философов — русского и еврейского — мы оставим до следующих работ этого цикла.

[13] «Я боюсь за ее гениальность». С. 211–212.

Пока же вернемся к тексту Арона Штейнберга, в то самое его место, которое обсуждало проблему «отцовства» Достоевского двух пророков. Этому предшествует то длинное рассуждение о Достоевском, Платоне и Эросе, которое мы сейчас приведем: «Главная связь между людьми есть формация идей, всякое рассуждение, вообще всякое создание нового, чего-то индивидуального: самобытного в этом смысле и рождение каждого отдельного человека есть — творимая идея, творчество в идее. Здесь снова крайне своеобразно и крайне усугубленно Достоевский пересекается с Платоном с его учением об Эросе. И еще в одном пункте перекликается он с Платоновским изображением Сократа. Вы помните, что Сократ, сын повивальной бабки, говорит, что он и сам продолжает заниматься ремеслом своей матери, он тоже помогает рождаться идеям, он, так сказать, акушер новорожденных идей. В этом смысле у Достоевского все взаимоотношения на почве кровного родства приобретают метафизический смысл. По плодам их судите — мы толкуем аллегорически (вновь обращаем внимание на отсутствие ссылки на источник. — Л. К.), а Достоевский понимает дословно» (С. 642). И именно после этого начинается рассуждение о семье в «Карамазовых».

А вот и завершение этого непростого и полного скрытых цитат рассуждения: «Я не хочу не то что исчерпать, но как бы то ни было подать мысль о том, что так можно охватить как одно целое Карамазовых. Это для меня только один из примеров, что кровная связь для Достоевского есть непременно связь идей и рождение идей в идее. Ввиду того, что проще соотношение, лучше можно видеть эту же кровную связь идей или полнокровность идей, их творческую способность в «подростке». Подросток — сын случайного семейства (обратим внимание на параллель в этом контексте Семейства Святого. — Л. К.), его мать — Софья Ивановна, в глазах которой светилась идея. Как прекрасно тут Достоевский выясняет, что значит вообще видеть, что видеть вообще значит видеть в идее. Это

то прекрасное место, где он говорит о портрете ее. Версилов говорит:

«Фотографические снимки чрезвычайно редко бывают похожи, и это понятно...» (С. 644–645).

К этому, естественно, дается соответствующая цитата из Достоевского, но ведь мысль Штейнберга вовсе не является комментарием к Достоевскому, из текста которого менее всего вытекает последующее рассуждение Штейнберга: «Вы видите, Достоевский учит нас видеть. Лгут, конечно, наивные реалисты, которые изображают аппараты человеческого познания как фотографический аппарат, — как камеру обскуру, в которой отпечатлеваются только фотографические снимки. Вы творите, — значит улавливаете главную мысль, улавливаете идею. Так ли мы смотрим друг на друга? Тут речь шла о фотографии, такой, можно назвать чудодейственной фотографии, потому что тут преодоление физического закона светописи. В этой фотографии выразилась главная идея Софьи Долгорукой. Софья долгорукая есть та Прекрасная Дама Версилова, вечного странника» ... Русского странника, странствующего в Европе, чтобы увидеть Русскую Идею (С. 645).

Здесь стоит остановиться. Ибо столь подробное обсуждение проблем фотографии, Платона, Сократа и русской идеи в своеобразном контексте «семейного вопроса» у Достоевского заставляет вспомнить о самом объемном, но забытом сегодня русском тексте на эту тему — «Семейном вопросе России» В. В. Розанова. При этом не стоит забывать, что проблемы «Эроса у Платона» и «Жизненной драмы» этого мыслителя внимательно изучал поклонник Софии — Владимир Соловьев, давний оппонент Розанова. А последний, напомним, «упал со стула» во время чтения Соловьевым «Краткой повести об Антихристе», связанной, как известно, с тем, что иудеи обнаружили «подложность» необрезанного Антихриста, прикинувшегося Мессией.

Таков непростой клубок источников, лишь контуром намеченных автором доклада о Достоевском в Вольфиле.

Обратимся теперь к некоторым из этих источников. Не загружая статью подробным филологическим сопоставлением интересующих нас текстов, перечислим в них то, что будет иметь значение для дальнейшего изложения. Прежде всего, обратимся к «Жизненной драме Платона», где Владимир Соловьев постоянно говорит об иудейской составляющей христианской трансформации эллинизма. Затем напомним о серии розановских статей и книг, где, как в статье «О древнеегипетской красоте» он анализирует тексты Достоевского, сопоставляя их с «Федром» Платона, в книге «Семейный вопрос в России» — сопоставляет католическое отношение к семье со сценой фотографирования в «Бесах», о которой уже шла речь выше. Да и анализ «египетскости» Достоевского постоянно соотносится им с разного рода библейскими контекстами в противовес контекстам христианским. Наконец, не будем забывать, что в коробах «Опавших листьев» Розанов помещает фотографии своих дочерей без рамок, подчеркивая интимность изображенного.

И в итоге, именно в контексте 1921–1922 гг. наше внимание не может не привлечь статья Л. П. Карсавина «Федор Карамазов как идеолог любви», ставшая Второй ночью «Noctes Petropolitanae», которые давали интереснейший синтез «Смысла любви» В. С. Соловьева, идеологии любви и семьи у Достоевского вкупе с явным влиянием уже упоминавшегося В. В. Розанова.

На фоне такого образа Достоевского 1920–1922 г. философский выпад Арона Штейнберга лишь высветляет иудейскую составляющую спора, не вызывая скандальной реакции присутствовавших, а лишь заставляя их принять вполне ожидаемый вызов всерьез.

К реакции присутствующих и экспликации имени Розанова мы обратимся чуть позже, а пока — считаем возможным ограничиться столь кратким обзором несколько неожиданного философского контекста выступления А. Штейнберга в Вольфиле.

В своих более ранних работах, посвященных религиозно-философскому контексту творчества Маяковского и рецепции поэтом наследия Достоевского, мы при реконструкции контекста и подтекстов поэмы «Про это» вышли как раз на указанные сочинения В. В. Розанова, В. С. Соловьева и, что немаловажно, Л. П. Карсавина. Причем, уже тогда мы обратили внимание и на то, что во время дискуссии в Вольфиле более чем через месяц после доклада Штейнберга в дискуссии вокруг доклада Р. В. Иванова-Разумника на тему «Достоевский и Леонтьев и идея всемирной революции» А. А. Чебышев-Дмитриев, который участвовал и в полемике со Штейнбергом, сопоставил Желтую кофту Маяковского и «пиджаком европейца» К. Леонтьева.

Нетрудно понять причины этого, если учесть, что итогом трех знаменитых речей В. С. Соловьева о Достоевском явилось Дополнение с обсуждением этого вопроса. Таким образом, мы, как кажется, имеем полное право воспользоваться здесь нашими более ранними результатами и отослать к ним читателя[14].

Вернемся теперь к Достоевскому и В. С. Соловьеву, к третьей из цикла лекций о великом писателе великого философа. Здесь наше внимание привлечет конец этой лекции, который напрямую связан с иудаизмом, с идеями В. С. Соловьева о примирении духовных врагов, и именно это место подразумевает, как мы увидим, Штейнберг, рассуждая о «словородице» и Русской идее: «В одном разговоре Достоевский применил к России видение Иоанна Бгогослова о жене, облеченной в солнце и в мучениях хотящей родити сына мужеска: жена — это Россия,

[14] *Л. Кацис*. Владимир Маяковский. Поэт в интеллектуальном контексте эпохи. 2-е изд., доп. Кн. 1-я. Владимир Маяковский в контексте русской религиозно-философской мысли конца XIX- начала XX века. М., 2004. С. 27–275 (специально: Раздел третий. С. 155–225; О «желтой кофте» и «пиджаке европейца» в Вольфиле. С. 316–317).

а *рождаемое ею есть то новое Слово, которое Россия* должна сказать миру. Правильно или нет это толкование «великого знамения», но новое Слово России *Достоевский* угадал верно. Это есть слово примирения для Востока и Запада в союзе *вечной истины Божией* и *свободы человеческой*»[15].

В выделенных нами словах нетрудно увидеть все составляющие рассуждений Штейнберга, которые мы имели в виду, включая сюда и будущую «Систему свободы Достоевского». А, кроме того, В. С. Соловьев продолжает: «Вот высшая задача и обязанность России, и таков «общественный идеал» Достоевского. Его основание — нравственное возрождение и духовный подвиг уже не отдельного, одинокого лица, а целого общества и народа. Как и встарь, такой идеал неясен для учителей израилевых, но в нем истина, и он победит мир».

Нетрудно понять, как мог быть прочитан этот текст тем, кто знал о Пасхе — празднике коллективного воскресения еврейского народа, и тем, кто в переносном смысле мог ощутить себя «учителем израилевым» в 1921 г., обсуждая Достоевского — пророка по В. С. Соловьеву. Мы не будем продолжать здесь возможные параллели между процитированными здесь текстами Соловьева и его же «Краткой повестью об антихристе», ибо они очевидны, а последуем далее за полемикой, которая развернулась в прениях.

Отвечая С. Л. Цинбергу и А. Векслер Штейнберг чуть ли не вызывающе касается «Сна смешного человека», сопоставляя его не только с моральным императивом Канта, что у неокантианца Штейнберга не вызвало бы затруднений, но с еврейскими пророками: «Я знаю еще одну параллель к Достоевскому. Это еврейский пророк Иеремия говорит, что будет время, когда вся земля наполнится знанием, как воды, покрывающие океан» (С. 677).

[15] *В. Соловьев*. Три речи в память Достоевского. Третья речь (Сказана 19 февраля 1883 г.) // *В. Соловьев*. Соч. в 2-х т. Т. 2. М., 1988. С. 318.

Здесь В. Белоус резонно отмечает ошибку Штейнберга, приписавшего слова Исайи Иеремии, однако это дела не меняет. Ибо еврейский для иудеев или ветхозаветно-библейский для христиан тип пророчества русского писателя, сказавшего в роли чуть ли не Бога-Отца Слово «словородицы России», вписывается Штейнбергом в систему координат неназванного в лекции Г. Когена и его иудейского основания этики, основанной одновременно на критике Канта и Платона: «Тут я вижу в этом использовании живописного образа отчасти терминологический характер, п. ч. вода у пророков есть определенный термин, что это океаническая стихия знания, что она говорит о возможной систематике знания, о самой проблеме знания в ее абсолютном пределе, когда все погружены в атмосферу знания, когда все со всем связует это знание, т. е. отношение одного к другому в полном знании, видении в идее, в идее самобытности, где действительно каждый для каждого есть цельность, система, но входящая в систему систем. Вот почему я думаю, что не надо бояться, что при всем том пропадет художник. Надо жалеть, что уже столько художников пропало, что не существует ни одной работы о Гегелевском контрапункте, что не существует ни одной работы об архитектонике Кантовской книги» (С. 677–678).

Характерно, однако, что вовсе не следы модного тогда неокантианства привлекли внимание слушателей Штейнберга. При этом заметим, что первый же выступающий — Р. Иванов-Разумник, и его последователи, особенно крайне многословный Николаев-Бергин легко опознали источники Штейнберга. Однако нас сейчас будет интересовать не столь позиция оппонентов Штейнберга, сколько тот факт, что все они вместе, за исключением, пока А. А. Мейера, сосредоточились на попытках обвинения докладчика в плохой подготовке, использовании сочинений С. Н. Булгакова, В. С. Соловьева, В. В. Розанова, В. Г. Короленко и др. Однако характерно, что критики

Штейнберга отмечают, цитируют и имеют в виду совсем не те места из, например, Розанова или Соловьева, которые, как мы пытались показать, имел в виду докладчик. И это характерно. Ведь единственное, чего они хотят и чем задел их доклад Штейнберга, это проблема отсутствия в докладе проблемы «Христос и Достоевский». Слушатели Штейнберга не смогли услышать в его речи явную полемику с С. Н. Булгаковым (имевшим отношение в Имяславческим спорам на Соборе), именно Христа поставившего в центр своих рассуждений о писателе. В свою очередь, оппоненты Штейнберга вовсе не стремятся обсуждать вопросы о самоубийстве Бога или вступать в споры вокруг софиологии и мессианизма В. С. Соловьева. Они настойчиво ищут привычного, того, однако, что вовсе лишило бы речь Штейнберга нового именно философского содержания. На этом фоне закономерно выглядит отказ Штейнберга от полемики с Николаевым-Бергиным. Полемика эта вылилась бы популярное разъяснение того, о чем уже сказал докладчик и того, что мы здесь пытались наметить. Однако такой цели у Штейнберга не было.

Совершенно иное дело А. А. Мейер. Он сразу же отверг претензии в заимствованиях, и перешел к делу: «Я был удивлен, не потому что бы это была такая моя специальность — всегда от этой печки начинать, но тут дело совершенно независимо от моей собственной печки, — я просто удивился — как это можно говорить о Достоевском и выяснять его систему и совершенно как-то обойти вопрос о Христе. Это просто внешне даже странно. Я бы просто сказал — это странно звучит. Если А. З. Штейнберг по существу касался этого вопроса, не говоря об именах, то тогда это не важно, но мне кажется, что, во-первых, имена вообще не безразличная вещь, и упоминание имени иной раз важнее, чем даже выяснение существа, потому что имя вообще сильная вещь, но я думаю, что и по существу А. З. это миновал, и вот это меня удивило» (С. 694).

Это место само по себе требует комментария, ведь слишком близки были в 1920—1921 гг. споры годов 1910-х об Имени Божием, да и на Соборе 1918 г. была создана комиссия по рассмотрению этой проблемы, которая, как известно, не собиралась и никаких решений не приняла. Жаль, разумеется, что и споры А. А. Мейера с А. Ф. Лосевым на эту тему продолжились уже на Медвежьей горе в конце 1930-х. Однако, так или иначе, русскому мистику А. А. Мейеру трудно было себе представить Достоевского без тех энергий Имени Сына Божьего, которых лишил свой доклад А. З. Штейнберг. Однако, к чести А. А. Мейера, он не стал обвинять докладчика во всех смертных грехах, а попытался его понять, и эта попытка дорогого стоит.

Вот как развивалась мысль А. А. Мейера, для которого, напомним, проблема мессианской роли евреев и еврейства была в те же самые времена далеко не безразлична. Другое дело, что ни А. З. Штейнберг, ни А. А. Мейер не могли обсуждать эту проблему в одном месте, в одно время и с полной открытостью. Этим и объясняются многочисленные недоговорки, скрытые цитаты и заведомые зияния в их выступлениях в Вольфиле и, одновременно, предельная острота обсуждения проблемы на «Вторниках», где, правда, не было уже Штйенберга.

Итак, говорит А. А. Мейер: «Отчего это так происходит, что А. З. толкует о Достоевском и совершенно упускает из виду, что речь идет собственно все время у Достоевского как раз о Христе, а не о чем-нибудь другом. Я думаю, что разгадка вот в чем, именно в самом задании, которое поставил себе А. З.» (С. 694).

Это очень важное место. Ведь не может в открытую сказать А. А. Мейер то, что видно даже невооруженным глазом: основывая свое понимание Достоевского на еврейской Библии, которой Христос не известен, совмещая этот подход с некоторыми элементами розановских рассуждений и Софиологической апокалиптики В. С. Соловьева, Штейнберг показывает, что для его (неназванно

еврейских) рассуждений о русском писателе, о его общечеловеческом и философском значении, достаточно Бога христианского Ветхого Завета в сочетании с тем, что, наряду с христианством, в соответствии с Посланием Ап. Павла Евреям, и иудаизм спасителен. Отсюда и возникает право еврея и иудея рассуждать о Достоевском (опуская его представления о еврейском вопросе как нечто «слишком человеческое») в бесхристианских терминах. Это-то и неприемлемо для христианского философа и мистика А. А. Мейера. Неприемлемо, но представимо и обсуждаемо, хотя, разумеется. и безо всякого приятия подобной позиции. Однако, как ясно из предыдущего, взаимоприятие позиций, подобных штейнберговской и мейеровской, возможно уже лишь в последние времена.

Поэтому и критику Мейером позиции Штейнберга надо рассматривать не в качестве высокомерного обучения нерадивого еврея истинам христианства, а в качестве редкого в русской философии равноправного диалога двух равновеликих, неразрывных, но и неслиянных подходов, синтез которых очевидным образом выходит за пределы философии. Причем, какие-то философии могут основываться на разного рода библейских основаниях, а какие-то даже вовсе исключать религиозный элемент. Другое дело, что и для Штейнберга, и для Мейера это не так и их диалог лишь выявляет вечное, но продуктивное иудео-христианское противоречие.

Вернемся теперь к конкретному спору в Вольфиле. Мейер говорит: «Он (Штейнберг. — Л. К.) хотел изобразить Достоевского-философа и говорит: Достоевский есть прежде всего и после всего — философ, т. е. он стремится к истине, стремится к мудрости, стремится к Софии, ищет эту Софию, ищет мудрость, и, конечно, тот, кто ищет, еще может быть и не найдет эту мудрость, и несомненно, что нельзя говорить, что только тот философ, у кого есть законченная система какая-то, но философ, во всяком случае ищет систему...»

В этом смысле Достоевский для Мейера, естественно, не философ. Однако дело здесь не в том, кто Достоевский для Мейера, а в том, что Мейер видит в задании Штейнберга: «Тут дело не только в методе, а даже дело в слишком различных заданиях, и вот с этой, я бы сказал, не то что ошибкой, но во всяком случае с этим усиленным подчеркиванием философского содержания работ Достоевского связано то, что А. З. не заметил той роли, которую для Достоевского играет вообще Христос, потому что прав А. З., говоря, что одна из самых главных задач, которая стояла перед Достоевским — это было найти ту точку пересечения, в которой Алеша и Иван встречаются...» (С. 695).

А встретиться эти два героя могут там, где находится точка пересечения веры и неверия, где встречаются Бог и человек. Однако А. А. Мейер резонно отмечает, что эта точка пересечения находится не в философии, а за пределами любой философии вообще. Тогда остается лишь осознать, что расхождения двух мыслителей находятся в сфере расхождения иудаизма и христианства, сфере разрешение противоречий которой возможно лишь апокалиптически.

И Мейеру это абсолютно ясно, так же как ясна ему категорическая неприемлемость для себя и всех рассуждений Штейнберга. Ведь что означает полное признание секретарем Вольфилы существования Единого Бога при отсутствии Христа? Означает это лишь то, что для еврейского философа не существует Троицы и, соответственно, Бога Сына. А это и означает, что религиозный философ Достоевский оказывается Ветхозаветным пророком. Подобная система рассуждений ясна Мейеру более чем кому-либо, однако приятие ее невозможно уже не с философских, а с религиозных христианских позиций, что и выражается в реакции Мейра на выступление Штенбрга в таких вот словах: «Для А. З. одно и то же — Бог и единство, и мне как-то кажется, что это неверно, что Достоевский-то Богом собственно занят очень мало, и в конце

концов проблема Бога для Достоевского не могла быть живой проблемой — именно Бога и именно единства. В этом А. З. совершенно прав. Если бы он занят был вопросом об единстве и действительно искал бы систему, искал бы этого единства в жизни и в целом, то тогда для него была бы самой первой и главной проблемой — проблема Бога» (С. 696).

Здесь мы на секунду остановимся, чтобы заметить, что для В. С. Соловьева, подспудно присутствующего в речах участников прений, именно проблема Всеединства и проблема объединения в теургическом процессе католиков и иудеев с православными и была главной. Именно эту идею и вложил в коду своих речей о Достоевском неназываемый Рыцарь Софии. И именно эту, явно неприемлемую для Мейера и его сторонников линию рассуждений В. С. Соловьева в сочетании с идеями неназванной «Краткой повести об антихристе» и эксплицировал, развил и включил уже в свою явно иудейскую философскую картину А. З. Штейнберг. Именно поэтому так аккуратен А. А. Мейер в своих оценках философствования Штейнберга, что ему лучше, чем кому-либо ясны эти непростые основы.

В определенный момент оказывается уже невозможным оставлять основной предмет спора под спудом, и Мейер открыто говорит: «Во всяком случае, он (Достоевский — Л. К.) тогда был бы действительно, как сказал А. З., первым исповедником в России Единого и только Единого Бога. Но тогда на моем языке это значило бы, что это был первый из русских писателей, обратившихся к Ветхому Завету и, так сказать, изменивший тем заветам, какие вообще имеются в русской культуре» (С. 696).

Выход из этой проблемы один: почитание Достоевским человеческого или человекобожьего образа Христа. Тогда формулировка художественности Достоевского у Мейера приобретет черты христоцентричности, а проблема пророчества Достоевского (явления, понятно, ветхозаветного,

но реализованного в Откровении Иоанна и вновь близкая В. С. Соловьеву) приобретет черты явно сомнительного для Библии *ясновидения художника*. Однако именно это слово употребил А. А. Мейер.

И здесь встает традиционная для любой философии проблема первооснований. Если для Штейнберга Достоевский — философ, тогда докладчик прав, но философию по отношению к вере Мейер ставит в один ряд с романом или жанровым выбором художника вообще. Что ж, для верующего христианина действительно не существует проблемы Единого Бога там, где есть Троица и Христос, однако диалогу философов двух несовместимых направлений это не мешает. И это есть зародыш того диалога, который потом в превращенном виде и уже после книги «Система свободы Достоевского» был опошлен в массовом советском и постсоветском бахтиноведении. Однако книгу Штейнберга возможно рассматривать лишь на фоне того, что было первым этапом реальной встречи еврейского философа и русской христианской философии на поле битвы за Достоевского. И это должно стать предметом нашей следующей статьи, о книге, где Штейнберг обобщил и развил свое учение о Достоевском, введя в книгу и ответы на многие вопросы, поставленные его оппонентами.

На этом мы сейчас закончим и процитируем в заключение размышления А. З. Штейнберга о месте и роли философов в жизни человечества из «Системы свободы Достоевского», где лучше, чем когда-либо выражен его философский метод: «В сущности, вся так называемая история философии есть не столько история систем, сколько история их передачи самими подвижниками человеческого самосознания, теми, кого называют философами»[16].

Так представить себе историю философии мог лишь тот, кто был верен Единому Богу и кто помнил способ

[16] *А. Штейнберг*. Система свободы Ф. М. Достоевского. С. 33.

передачи иудейской мудрости в Талмуде, который чаще всего выглядит так: «От рабби .... через рабби... сына рабби ... и ученика рабби... получил я это...».

Именно таким следующим этапом передачи философского опыта, полученного в Вольфиле и стала «Система свободы Достоевского», написанная уже на свободе, хотя и вне России Аароном Штейнбергом. А параллелью упомянутым нами дискуссий на заседании кружка «Вторники» у А. А. Мейера стала знаменитая дискуссия о еврействе в судьбах России между А. З. Штейнбергом и Л. П. Карсавиным уже на страницах эмигрантских «Верст».

P. S.

Когда эта часть нашей работы об Аароне Штейнберге и Александре Мейере находилась в печати, вышел в свет очередной выпуск «Исследований по истории русской мысли. Ежегодник 2004/2005». Здесь в приложении к работе Т. Щедриной о реконструкции философского архива Г. Шпета опубликован черновик доклада философа в Вольной академии духовной культуры «Кризис философии», читанного 22 мая 1920 г.[17]

В этой лекции предлагается достаточно своеобразная концепция «кризиса», связанная с «распадом» христианства на самостоятельные элементы, начинающие автономное действие каждого. Имеются в виду иудейская и языческая составляющая христианства. Далее Г. Шпет несколько непривычно для русской философии переходит к анализу разного рода еврейских идейно-политических учений, с одной стороны, и понимания античности (язычества) в философии Ф. Ницше, с другой. Причем, в своих рассуждениях выдающийся феноменолог различает как

[17] *Г. Шпет*. Кризис философии (читано 22 мая 1920 года в Вольной академии духовной культуры) // Исследования по истории русской мысли. [7]. Ежегодник 2004/2005. М., 2007. С. 92–102.

реформированный иудаизм Моисея Мендельсона и движение еврейского просвещения XVIII, так и философию Морица Лацаруса (который был известен, с одной стороны, участием в дискуссии рубежа XIX–XX веков о еврействе или арийстве Христа, а с другой, обсуждал будущее еврейства в расовых терминах). В свою очередь, именно расовой позиции Лацаруса по отношению к еврейскому мессианизму и антисионистской позиции Г. Когена с ее сильно ослабленным мессианизмом противопоставлял свои рассуждения о «ренессансе современного еврейства» Мартин Бубер.

Наконец, выделение Шпетом в отдельный раздел не только сионизма вообще, но «духовного сионизма» Ахад Гаама, заставляет поставить вопрос о месте этих еврейских политических учений в концепции Г. Шпета. Естественно, этот этап реконструкции его философских воззрений потребует специального исследования, тем более что, как резонно указывает Т. Щедрина, доклад Г. Шпета связан и с его более ранним сочинением «Мудрость и разум» (1917), где в полемике с исследователм Пушкина и публикатором русских славянофилов М. О. Гершензоном (который во время Первой мировой войны все более активно писал по еврейскому вопросу в еврейских изданиях[18]), решался старый вопрос об Афинах и Иерусалиме, хотя и в несколько иной постановке, чем в знаменитой книге Льва Шестова. Здесь же следует напомнить и о выходе в 1922 г. книги М. О. Гершензона «Судьбы еврейского народа» с ее вполне антисионистским пафосом.

Нетрудно понять, что, по-видимому, в 1920–1922 г. обсуждаемый нами вопрос, в его иудейском, христианском и иудео-христианском вариантах, одновременно в мессианских или антимессианской ипостасях, стоял в центре философских дискуссий тех, кто оказался вскоре

[18] *Б. Горовиц*. Гершензон — еврей // Judaica Rossica 3. М., 2003. С. 158–173.

на «философских пароходах», а оставшиеся продолжали дискутировать уже в ситуации далекой от определения, даже относительного: что есть «Вольная» — Философская ассоциация или Академия духовной культуры.

И все же, при всей предварительности сказанного нами о философском контексте доклада Шпета, уже сейчас мы можем сделать одно существенное историко-философское предположение, связанное со Шпетом и Штейнбергом, обосновать которое мы планируем позже. Дело в том, что в прискорбно плохо подготовленном томе трудов М. И. Кагана, на что мы будем вынуждены, цитируя его, раз за разом обращать внимание, опубликовано письмо Аарона Штейнберга Матвею Кагану от 17 октября 1920, где читаем: «Вы на месте убедитесь, как мало можно в настоящее время сделать специально для философии. Наша Философская Ассоциация в известном смысле учреждение гонимое, и немалых трудов стоит сохранить ее в ее борьбе за существование. Когда вы будете здесь, Вы, по всей вероятности, сами в этом убедитесь. То же, к сожалению, приходится сказать о Еврейском университете...» Мы упоминаем это учреждение, так как в нем сотрудничали и Штейнберг, и Израиль Цинберг[19], участники, напомним, дискуссии в Вольфиле о Достоевском, с которыми полемизировал А. А. Мейер. Работал в его московском аналоге в 1920-м и М. И. Каган[20].

Тем интереснее продолжение письма Штейнберга: «Впечатление произвел на меня Ваш рассказ об откровенном признании Шпетта. Но не содержание его — в таком характере отношения к чужеродному я не сомневался — поразительна сама откровенность. Оцените, по крайней

[19] Петроградский еврейский народный университет в 1919 году / Публ. Л. Вольфцун. // Вестник еврейского университета в Москве. № 1 (17). М.-Иерусалим. 1998–5758. С. 200–203.

[20] См. его конспект для этого университета «Философия еврейской литературы» (*М. И. Каган.* О ходе истории. М., 2004. С. 194–195).

мере, в этом признании акт личного к Вам доверия: по нынешним временам и это много»[21]. К слову «признание» дано примечание: «О каком именно «признании» Шпета говорится в публикуемом письме, сказать затруднительно»[22].

Разумеется, до тех пор, пока мы не узнаем, сохранились ли в архиве Штейнберга какие-либо следы этого обсуждения, уверенно комментировать слово «признание» применительно к Шпету лишь на основании одного слова в письме Штейнберга будет трудно. Однако последующие тексты Кагана, которые стали известны лишь недавно, такие как «Пауль Наторп и кризис культуры» (ноябрь 1922), недатированные тексты «Кризис церкви» и «О религиозном кризисе современности» и, особенно, «Еврейство в кризисе культуры» (январь 1923) заставляют отнести их к продолжению философских споров со Шпетом.

В свою очередь, дискуссии о еврействе конца 1922 г. в кружке А. А. Мейера «Вторники» (в нем принимали участие Л. В. Пумпянский и М. В. Юдина) тоже могли стать толчком к появлению текстов Кагана этого периода.

Поэтому очень вероятно, что одно слово из письма Штейнберга Кагану может оказаться связующим звеном между новоопубликованными тезисами доклада Г. Г. Шпета и событиями философской жизни Петрограда незадолго перед и сразу после высылки большевиками русских философов.

И теперь у нас появляется возможность попытаться схематично наметить место в этом историко-философском континууме для одного из важнейших сочинений Г. Г. Шпета, посвященного во многом как раз творчеству Лацаруса. Мы имеем в виду «Введение в этническую психологию» (1927). Сам Шпет указывает, что эта книга,

[21] Аарон Штейнберг — М. И. Кагану, 17.10.1920 // М. И. Каган. О ходе истории. С. 630.

[22] *М. И. Каган.* О ходе истории. С. 701.

которую он считал первым выпуском своего труда, представляет собой исправленный и дополненный текст статьи 1919 г. из «Психологического обозрения». К тому же Шпет указывает в одном из примечаний, что в первоначальном виде его работа была составлена в 1916 г., в то же самое время, когда М. О. Гершензон совершал свой достаточно неожиданный для многих переход к философско-исторической оценке еврейства. Еще один этап работы над книгой связан с Московским лингвистическим кружком (1920-1921). Следовательно, книга Шпета охватывает период 1916—1919—1920—1921—1927, едва ли не затрагивая все те события русской философской жизни, о которых мы здесь ведем речь. При этом понятно, что открытого «духовный сионизм» Ахад Гаама Шпет не обсуждал по целому ряду причин, которые потребуют специального рассмотрения, тем более что за означенные годы сменились целые исторические эпохи. Однако в систему подтекстов и претекстов его книги после публикации Т. Щедриной еврейский философ Ахад Гаам войдет теперь, наряду с Лацарусом и Когеном всенепременно.

Разумеется, на определенном этапе исследования в очерченный нами круг авторов и проблем обязаны попасть и о. Сергий Булгаков вместе в Н. А. Бердяевым, да и А. Ф. Лосев с его собеседником Б. Столпнером вкупе с критиком Когена Ароном Гурляндом и даже Борисом Пастернаком.

При всей широте предложенной здесь картины, мы все же уверены в том, что задача и направление будущего исследования представляются определенными верно. Дело теперь за малым: продемонстрировать все это на практике.

**Д. Чижевский**

# На темы философии истории [1925]

1.

По характеру идеологии политические партии можно в общем разделить на две большие группы: партии *представительства интересов* и партии *мировоззрения*.

К первой группе нужно отнести объединения, высшим критерием политической деятельности которых являются *интересы* той или иной *группы* общества: скажем, пролетариата, крупных промышленников, крестьянства, а также групп, не составляющих определенной объективно-общественной целостности и лишь в пределах партии *впервые* создающих такое единство, — напр<имер>, «демократы» и «республиканцы» в Соедин<енных> Штатах Северной Америки опираются на почти совершенно одинаковые в социальном отношении круги общества, — борьба между этими партиями идет только из-за раздела мест в правительстве, которые представители партии получают в случае победы. Партии представительства интересов, разумеется, обычно не имеют постоянной программы или эта программа не играет в деятельности партии какой-либо значительной роли. Изменились интересы — меняется и то *очередное* требование, за которое партия борется в данный момент, и борьба за это требование будет оставлена, если интересы представляемой группы снова

изменятся или найдут более легкий путь для удовлетворения.

Иной характер имеют партии мировоззрения. Это партии, политической деятельностью которых управляет определенное *мировоззрение,* разумеется, в готовом виде в массах отнюдь не существующее, а если и существующее, то лишь неосознанно, и требующее сначала пропаганды, распространения, доведения до сведения как можно более широких кругов. Требования, выдвигаемые партией, по своей сути, остаются без изменений, независимо от того, какое количество сторонников поддерживает партию и могут ли лозунги партии иметь в данный момент какой-либо успех в массах. Эта борьба за общие лозунги иногда приводит к полной гибели партии — ибо ее программа костенеет в формулах, приобретающих едва ли не сакральное значение.

Очень трудно было бы назвать партию, представляющую первый или второй *тип в чистом виде*. Партия, исходящая из защиты интересов, обычно связывает с ними и какие-то элементы «мировоззренчества», часто, может быть, и для того, чтобы скрыть не в меру своекорыстный характер своих интересов (напр<имер>, помещичье-реакционные партии там, где крупное землевладение задерживает развитие страны). Наоборот, партии мировоззрения уже потому обязаны каким-то образом обращаться к защите интересов тех или иных групп, что их мировоззрение находит отзвуки у тех или иных из них, и защита социальной группы, взятая на себя преимущественно данным мировоззрением, происходит если и не в интересах этой группы, то в интересах представляемого ей мировоззрения (пролетариат защищают не ради него самого, а ради социализма, крестьянство — исходя из интересов национального развития и т. п.). Но такая противоположность двух типов партий резко выступала там, в тех странах или в пределах тех социальных групп, где было несколько партий, защищавших почти одни и те же

интересы, но по-разному: напр<имер>, на защиту пролетариата вставали и английские рабочие организации, боровшиеся в зависимости от известных обстоятельств и условий за разные конкретные задачи, и немецкая социал-демократия, программа которой охватывала не только то, что можно осуществить сейчас, но и (в «программе-максимум») намечала пути строительства будущего социалистического государства.

После войны «мировоззренческие» объединения в значительной мере расширили свое влияние и укрепили свои позиции. Монархисты в странах, переставших быть монархиями, и в странах, где обновление монархии не является непосредственно чьим-то интересом, национальные партии там, где их надежды обманула история, и там, где разделение нации на группы заинтересованных лиц было небезопасно для будущего нации, подъем активности религиозных объединений (напр<имер>, видная роль, которую католики сыграли в ряде государств), увлечение широких масс пролетариата *идеологической* стороной социализма (впервые идеологию социализма принимают английские рабочие организации, а поскольку идеология марксизма их не удовлетворяет, — постепенно вырабатывают собственную социальную систему), наконец, появление на почве послевоенной общественной жизни таких утопических — и поэтому насквозь «мировоззренческих» партий (которые, правда, в случае своей победы весьма легко становятся реальными политиками и представителями интересов), как коммунизм и фашизм. За таким развитием идеологической политики идут и либеральные, консервативные, социалистические и другие партии, обновляя свои идеологические одежды.

2.

Но весь этот пышный цвет «идеологической политики» пока ещё не привел к пересмотру самих основ

политического мировоззрения как такового. А такой пересмотр необходим в первую очередь. Ибо разве можно просто из религиозной, этической или социально-этической сферы переносить *категории мысли* в сферу *политического действия,* не исправив, не пересмотрев этих категорий? Разве можно просто перенести этическую норму в сферу политического строительства? Может быть, она вовсе и не сможет выполнять задачу поддержания общественного порядка? Или разве можно идеал национальной суверенности воплотить в действительность без корректирования его реальными силами, стоящими за нацией? Как установить «высшее благо» для народа [?] Можно ли закладывать в основу <политической идеологии> критерий экономического развития, говоря: хозяйство будет процветать? Ведь при прогрессе народного хозяйства процветают отнюдь не *все* народные группы? И, кроме того, разве *сытый* народ является идеалом народа (с национальной ли или же с космополитической точки зрения) [?]

Таких вопросов можно было бы поставить десятки — и все они указывали бы на одно и то же: неясность первооснов всякой политической идеологии, в которую нельзя просто переносить категории из других сфер. А делать так — значить делать свое политическое «мировоззрение» весьма неопределенным и, следовательно, ненадежным и небезопасным.

Я хочу в первую очередь указать на несколько понятий, которые полностью игнорируются современными политическими мировоззрениями, ибо их неоткуда взять — ведь они почти исчезли и из современной философии истории, тогда как без них политическое мировоззрение часто является просто *обманом и самообманом.*

3.

Одной из основных черт современных политических партий — в которой нет недостатка и у партий, имеющих

целостное мировоззрение, — является *некритический оптимизм по поводу возможности достижения целей,* которые перед партией ставит ее мировоззрение. Разумеется, партия интересуется вопросами, есть ли материальные возможности выполнить эту задачу *сейчас,* есть ли благоприятная международная ситуация, не позволит ли достигнуть этой цели компромисс с другими партиями и т. д.

Но человеческая деятельность во всякой области человеческого творчества — в том числе и в сферах гораздо более ограниченных и простых, нежели сфера политического творчества, — имеет определенную закономерность. И эта закономерность является, по сути дела, «неоптимистической»! Кроме человеческой воли, к человеческому творчеству относится известная среда, живая «стихия», в которой эта воля должна реализовываться. И то, что реализуется, никогда и нигде не является только отпечатком, оттиском «чистой» воли. Поэт входит, чтобы творить, в стихию слова, а овладение этой стихией не является простой задачей. Поэтому в своем произведении поэт сам видит множество несовершенств, слабых мест, срывов того *замысла,* который был, может быть, более прекрасным и высоким, чем то, что получилось, но *не был реальностью.* За реализацию замысла, задуманного человек постоянно платит снижением, упрощением, разложением. Жизнь ниже устремления, но на то она и жизнь.

Однако становление жизни зависит не *только* от человеческого желания, но и от тайной силы, скрывающейся в самой жизни, которую человек не может предвидеть, и от какой-то — точно так же от человека не зависящей — гармонии между проявлением волевой активности и законами жизни «стихии», в которой эта активность воплощается. Не от силы стремления поэта быть поэтом зависит его поэтическое значение и художественная ценность его произведений, а от того, что стихия слова почему-то повинуется одному и не повинуется другому

из поэтов, что между душой подлинного поэта и таинством жизни языка существует какое-то внутреннее сродство и гармоничная созвучность и что стихия в самом поэте — его душа — имеет определенную своеобразную структуру. Так же — и в науке, и в искусстве, и во всех областях культуры. И нет никаких оснований думать, что в творчестве «историческом» — в политической деятельности «партий», наций или других общественных организаций и отдельных лиц — дело будет обстоять иначе.

4.

Недаром же язык знает выражение «одарённость» для обозначения способности человека к той или иной деятельности. Но это неясное, неопределенное выражение мы можем заменить несколько более ясными.

Во-первых: и отдельный человек, и народ, и класс, и партия — всякая реальная единица общественно-исторической жизни имеет *свою судьбу.* Этим словом, откидывая весь мистически-фаталистический оттенок его значения, мы хотим обозначить то, что каждая из упомянутых общественно-исторических единиц и ее среда имеет определенные органы, приобрести, отбросить или вовсе поменять которые не *во власти ее сознательной воли* и которые выявляются в ее жизни, какой бы пассивной, спокойной и замкнутой в себе она не была. Да — человек имеет характер, который Шопенгауэр назвал «умопостигаемым» и который окрашивает всю жизнь и все действия человека, хотя бы у него и не было случая проявить свой «героизм», если его характер героический, — или свою «подлость», если таков его характер. Также и нация может быть «пылкой», «легкомысленной», «фальшивой», «тяжелой», «глубокой» или «поверхностной», «лживой» или «открытой» и т. д. И даже если бы жизнь народа проходила в условиях, в которых бы обыденщина овладевала всем и всеми, все же и в мельчайших движенях ее духа

заметим, — а более всего заметит сам народ — то проклятие и то благословение, которое живет в его характере как его *«судьба»*. Также и государственная целостность имеет свой стиль, охватывающий страну, ландшафт, хозяйство, политическую жизнь и бюрократию, как правительственные круги, так и оппозицию вместе, — и этот стиль проявится, даже если бы жизнь государства и была такой беззаботной, как день «Сонгорода» и бесцветной, как осеннее небо. Ибо и в мельчайшей ряби, которую ветер подымает на поверхности лужи, мы замечаем *и чувствуем* и безграничную подвижность воды, и ее разноцветные переливы и переплески, и ее способность подняться до неба в струе фонтана, и ее могучую силу — силу стихии.

Такая судьба — это «природные способности», «национальный характер», «характер данной государственности» и т. п. При желании можно употреблять и эти «прозаические» выражения. Но философ истории в своей терминологии должен подчеркнуть *сущность* отношения человека к «надчеловеческому» и «надиндивидуальному» в истории. И здесь нет более выразительного и более богатого содержанием слова, чем *«судьба»* — слова, подчеркивающего суровый, трагический и в то же время колоссальный своим значением, в силу своей поразительности могучий и неумолимо жестокий характер того, что связывает человека, нацию и государство в его жизни в них самих не только поверхностно, но и глубинно.

И политик, осознающий этот факт существования исторической судьбы, не будет пренебрегать ее жестоким уроком, но отдаст на суд судьбы свой политический идеал — ибо только забавная глупость судит судьбу политическим идеалом. Никакой «институт красоты» не сделает некрасивую жену красивой, но если она будет избегать парижских мод, то, может быть, будет достойной и эстетически корректной. Без дара тонкого юмора его лучше избегать, чем культивировать. Никакие внешние влияния не сделают легковесную нацию глубокой, но серьезность

может просветить ее радужную безалаберность. Судьбу нельзя обойти или обмануть и *в ней,* а не в презрительном пренебрежении ею нужно искать более высокое и святое.

5.

Это не значит, что нельзя бороться с судьбой и что ее нельзя победить. Но когда борьба с ней необходима, неизбежна — нельзя по отношению к ней становиться в позицию «исторических именинников», да еще предполагая справлять именины «и на Антона, и на Онуфрия»!

Бывают победы над «судьбой». Как, напр<имер>, случаи (внутреннего) национального возрождения, гигантского роста человека под влиянием гигантской задачи, неожиданно встающей перед ним и поднимающей его до себя, как удивительное обновление, казалось бы, до основания разбитого государства, как необычайное проявление действительного благородства у класса, психика которого была отравлена беззаконным господством или жестоким гнетом. Такое бывает. Но — *такое изменение судьбы* в пользу борца — столь же иррационально, неожиданно и выше человеческой воли, как и сама судьба. Никаким напряжением индивидуальной или коллективной воли этого не достичь. Такое изменение судьбы сто́ит по аналогии с богословским термином (отбросив его чисто богословское содержание) назвать милостью (gratia) или, как хорошо говорили в старину, — *благодатью.*

Судьба, даже если бы она и наделяла «хорошими» качествами и создавала «благоприятные» обстоятельства, — *судьба всегда* жестока и сурова. Ибо в ней — *неизменность,* железная *необходимость* или еще лучше — *безысходность.* И личное или национальное счастье есть жестокая и трагическая судьба: ибо счастье портит людей, народы, ибо счастье ослабляет, ибо счастье затемняет другие возможности (несчастье). Зато *благодать изменяет неумолимое, расшатывает постоянное, открывает новые перспективы,*

*иные возможности*. Поэтому *каждое* изменение судьбы нужно считать *благодатью*. В новом по-новому расцветет душа человека, дух народа, нация, государство.

И благодать, как и судьба, — это нечто сверхчеловеческое, от индивидуальной воли и высокого качества идеала не зависящее. *Поэтому* — не радужный оптимизм в борьбе с судьбой, а высокий трагизм является истинным отношением к исторической стихии, в которой куется будущее людей и народов. Не желание побеждает, а «благодать» (в философско-историческом смысле этого слова). Она является силой, которая разбивает, прорывает тесный круг исторической необходимости — силы традиции, прошлого и судьбы. Этот «прорыв» (Durchbruch) — говоря вслед за Тиллихом — не является чем-то определенным. Его можно ожидать, чаять, на него можно надеяться, но *никогда не знать*. Поэтому *в борьбе с судьбой есть большая надежда, но и большая опасность*. Если не победа, то гибель; если не торжество, то смерть. Трагическим духом веет на поле боя воли с судьбой. И легкомыслие, близорукость и обман — праздновать победу до победы, до того как историческая благодать в своем прорыве освятит усилие сильных силой воли или бессильных в великой трагической борьбе без помощи стихий исторического развития.

6.

Таким образом, исторический оптимизм является профанацией святынь исторического движения. Трагический взгляд на историю не рассматривает будущее с точки зрения одной лишь возможности — победы. На каждом шагу он остро ощущает и возможность иную — гибель, несмотря на то, что в случае поражения сгинут его идеалы, — погибнет человек, нация, партия, государство... Приняв трагический взгляд на историю, можно бороться *только* за «святая святых», за самое высшее, за последнее.

Исторический оптимизм в марксизме выдвинул формулу: люди всегда ставят перед собой только такие задачи, которые можно разрешить. Это не так. Люди никогда не могут ручаться за то, что поставленные ими задачи можно разрешить. Эти «задачи» могут разрушить, взорвать мир. Жить и творить в постоянном сознании опасности — такова трагическая участь (достоинство) человека.

И не в оптимистической гармоничности путей к цели что-то может отвоевывать воля. Политический идеал может и не быть в гармонии с этическим, национальный с социальным, религиозный с государственным. Но высший долг волевого действия налагает обязанность осознания этих конфликтов и противоположностей. Человек может быть вынужден в политических целях взять на себя этический грех (Степун), принести религиозную норму в жертву государственной или наоборот. — Конфликт сфер, которым подчинен человек, должен быть ясен его *трагическому сознанию*, — ибо человек не есть совершенное существо, в котором все должно бы было быть гармоничным, созвучным и счастливым. *Брать на себя вину, чтобы, может быть, и достичь цели, идти на риск, чтобы получить надежду на победу — без этого* в историческом движении человек не сдвинется с места, но в историческом движении *нет гарантий,* нет *обеспеченного* счастья. Судьба падет *только* под ударами независимой от человека благодати.

7.

Если в историческом движении, в политической борьбе исходить не из современных интересов, а из надвременного мировоззрения, то это мировоззрение должно быть «трагическим». Ибо противным случаем является беспринципный оптимизм «исторических именинников», которых «ожидает история» и которые не ощущают глубокой потребности и высокого смысла исторического творчества. Если в *свое* время великие исторические задачи

упущены, если их решение заменено борьбой за мелкие и «насущные» интересы, тогда уходит без следа и та пора, когда было бы *возможно* великое. Благодать не ждет, судьба неподвижно окаменевает. «Стучите и отверзется». Но если нет постоянной живой воли, всегда живой — в сознании трагизма исторических перспектив, — то и все двери истории остаются закрытыми *навсегда*.

Прага, 28.XI.1925 г.

*Перевод с украинского*
*и публикация Владимира Янцена*

* * *

*Владимир Янцен.* Комментарий

Статья Д. И. Чижевского «На темы философии истории» — странная и в этой своей странности вечно современная статья, апеллирующая к философским основаниям всякого «мировоззрения».

Странная, потому что для зрелого и позднего Чижевского — как своими проблемами, так и понятийными средствами их разрешения — очень нетипичная статья. Но, может быть, потому она и кажется странной и нетипичной, что ранний, «партийный» Чижевский, как и Чижевский, занимавшийся вопросами философии истории, формализма в этике, да даже и Гегелем (а не только русским гегельянством), нам почти неизвестен?

Вневременная и вечно современная, — потому что не в бровь, а в глаз побивает философско-историческую безграмотность политики. Не только политики ближайших оптимистических тактико-экономических задач, но и политики стратегических мировоззренческих целей (свободы, национальной и религиозной независимости, демократии, создания общества всеобщего благоденствия, объединения

Европы и т. п.), не задающейся вопросом «а зачем все это?» и не утруждающей себя ответами, а чем, собственно, эти цели лучше того, что народы уже имеют или имели в прошлом? Не о народе, нации и служении государству часто идет речь в политике, а о власти и ее использовании в личных и корпоративных интересах. И не от одной доброй или злой воли политиков зависит мировая история, но от сочетания ее с исторической стихией.

На каких же весах эти важные вопросы жизни можно взвесить и рассмотреть? Чижевский ищет ответы на них в философии истории: ведь все это уже было и бывало не раз, только в других исторических перспективах и декорациях. Поэтому он и говорит, собственно, не столько о политике, сколько о таинственном сочетании рационального и иррационального, сознательного и стихийно-трагического в истории, которое должно было бы учитываться всякой добросовестной политикой. И говорит не марксистским и даже не гегельянским языком, а языком и образами немецкой мистической и романтической традиций. Но если место исторических закономерностей занимает историческая стихия, судьба и благодать, если история даже в какой-то самой малой своей части иррациональна, то люди, пытающиеся ее чересчур оптимистически «делать», подобны дилетантам, выгоняющим на ее бескрайние минные поля целые народы и заставляющим их там своими жизнями оплачивать собственное легкомыслие и философскоисторическую безграмотность.

Чтобы лучше понять мотивы возникновения и смысл этой статьи, попробуем применить к ней метод хронологических параллелей.

Для начала попытаемся ответить на несколько предварительных вопросов. Когда эта работа была написана? В каком виде дошла до современного читателя? Не поможет ли точная ее датировка и обращение к сохранившимся архивным материалам того времени лучше разобраться в ее содержании?

В киевском издании первого 4-томного собрания сочинений Чижевского в издательстве «Смолоскип» 2005 года[1] эта статья открывает второй том (С. 7–13). В кратком примечании к ней на С. 255 находим такой ответ на наши вопросы: статья вышла в 1925 году в Праге в номере 2–3 журнала «Спудей». Но что это был за журнал? Какая у него была программа? Кто помимо Чижевского там печатался? Кто журнал издавал? К сожалению, на все эти вопросы в киевском собрании сочинений Чижевского ответов не находим.

Поэтому открываем сам этот редкий журнал и, к своему удивлению, видим, что там на все наши вопросы ответы были: журнал был непериодическим органом Академической группы студентов Украинского высшего педагогического института им. М. Драгоманова в Праге, печатался на правах рукописи на машинке и в небольшом количестве экземпляров размножался на ротапринте. Программа журнала была обычной для студенческих академических изданий, публиковавших статьи на злобу дня, философские, мемуарные, педагогические материалы, поэзию, прозу и библиографию. Печатались в нем как педагоги института (например, известный украинский общественный деятель и историк Д. И. Дорошенко), так и студенты. Но интересно, что в первом издании анализируемая статья имела не 6 (как в киевском 4-томнике), а 7 параграфов! Текст, правда, там был тот же самый, но редакторы 4-томника почему-то посчитали возможным число параграфов произвольно сократить. Кроме того, в конце журнальной статьи обнаруживаем столь характерное для Чижевского точное обозначение места и даты ее написания («Прага, 28. XI.1925 г.»), тоже — по совершенно непонятным соображениям — выброшенное киевскими

[1] Об этом собрании см. в настоящем издании: *Роман Мних*. [Рец.:] Дмитро Чижевский. Філософські твори у чотирьох томах / Під ред. В. Лісового. Т. 1–4. Київ, 2005.

составителями собрания сочинений Чижевского наряду с частью знаков препинания.

Написана статья очень эмоционально. Поэтому можно предположить, что она являлась своего рода «сведением счетов» Чижевского со своим марксистским прошлым: именно в конце 1925 года не только политические, но и философские разногласия привели его к разрыву с меньшевиками.

Будучи меньшевиком и членом российской, а не украинской социал-демократической партии, Чижевский оказался в Праге в 1924 году во время так называемой «русской акции» чехословацкого правительства, предложившего широкую программу поддержки культурной и академической деятельности русской, белорусской и украинской эмиграции в Чехословакии. Но каковы были в Праге перспективы для политической работы меньшевиков? Какова атмосфера жизни в эмигрантской среде? Какой была личная и профессиональная ситуация Чижевского? Посмотрим на город, в котором была написана статья, глазами ее автора:

«Русских пока мало видел. Был на докладе Лосского — милая провинциальнейшая болтовня о философии — и еще более провинциален чешский профессор, ему возражавший и гордившийся (!) тем, что в чешском языке не различают Verstand и Vernunft.[2] Видел Булгакова, Зеньковского. Кой к кому приглашен».[3]

«Местные впечатления? Наших, Вы знаете, здесь, кроме Стойлова да еще пары студентов, — нет. Множество с-р'ов. Русские — в „Воле России". Настроены очень „благополучно". Все ждут, что их по радио истребуют

[2] Рассудок и разум (нем.).

[3] Из письма Д. И. Чижевского от 24 марта 1924 года философу, музыковеду и переводчику Е. Д. Шору (1891–1974), хранящемуся в отделе рукописей Библиотеки национальной литературы Израиля при Иерусалимском университете (фонд Д. С. и Е. Д. Шоров, ед. хр. 387). Подчеркивания здесь и далее — Д. И. Чижевского.

в Россию — на предмет замены большевиков. „Представляют“ здесь Россию. Украинские с-р’ы, сверх ожидания, весьма приличны. Российские их очень почитают за „почвенность“. С-д. укр<аинские> есть тоже. Но по большей части политикой не занимаются — учатся или учат других. Студенчество русское — сплошь врангелевцы, антисемиты, черносотенцы, да и люди к тому же жизнью ушибленные, обиженные и помятые. Украинцы — гораздо свежее и симпатичнее (и, кажется, занимаются лучше). Профессура русская — черносотенствует, осатанела в священстве и ничего не делает, даром ест чешский хлеб. Но есть, конечно, исключения — 2–3 „высланных“ профессора являются в смысле полит<ических> настроений очень левыми. Приличная публика есть в „группе Милюкова“. Нам, к счастью, можно сидеть спокойно и единственное место, где стоит появляться и — при случае — выступать, это — „социалистический клуб“, недавно основанный и производящий пока вполне приличное впечатление (на собраниях бывает до 200 и более посетителей). Арк<адий> Влад<имирович> Стойлов считает, что нужно создать здесь „группу содействия“. К слову сказать, здесь нужен очень большой такт, чтобы не попасть в неприятную денежную комбинацию какую-нибудь. Стойлов этого с большим искусством избегал. У чехов пока я не был. При случае со Стойловым пойду. Думаю пойти и к немцам, которые ведь и к нам значительно ближе, чем чешские с-д. Пока не собрался, да и неудобно несколько идти без всякого письма или рекомендации. — С с-р’ами иногда встречаюсь. Разговоры с ними — это главный здесь центр нашего политического „оказательства“. Как видите, перспективы небольшие. Город — грязный, туманный и приятные его стороны, в общем, совершенно затушевываются неприятными».[4]

[4] Из письма Д. И. Чижевского от 6 апреля 1924 года историку, архивисту, деятелю Заграничной делегации меньшевиков Б. И. Николаевскому (1887–1966). См.: B. I. Nicolaevsky Collection in the Hoover

К середине 1925 года краски, изображающие политическую и духовную атмосферу жизни в Праге, еще более мрачнеют:

«Прага очень мне надоела и, в значительной степени, как гнездо всякого черносотенства, интриг и весьма грязной политической “жизни“. Из тов<арищей> за время моего пребывания в Праге там никто не был. Я держу себя совершенно пассивно, т<ак> к<ак> полагаю, что в таком чисто эмигрантском клубке интриганства и политиканства имя РСДРП лучше не произносить.

Кто-то из имеющихся в Праге “сочувствующих“ студентов раз обращался ко мне, т<ак> к<ак> ему будто бы из Загр<аничной> Делегации предлагали “оживить работу“ в Праге. Если это правда, то меня удивляет как то, что З<аграничная> Дел<егация> не обратилась хотя бы за информацией ко мне (или к Стойлову) и еще больше — желание зачем-то принимать участие в жизни пражского болота.

Я лично все время очень рвусь из Праги. Вел кое-какую переписку с Берлином. Но пока из всех возможностей ничего не вышло и, вероятно, к сожалению, придется еще и на зиму остаться в Праге. Во всяком случае, поскольку вопрос еще окончательно не выяснен, не исключено, что я в один прекрасный день перекочую в Берлин из Праги, чего мне хотелось бы очень и очень. Собственно, и для научной работы Прага очень мало подходящий город (тем более для моей работы над Гегелем и гегельянцами). У украинцев, правда, нет черносотенства, но есть другое, о чем несколько слов ниже. —

Сообщите, кто будет в Гайдельберге на соц<иал>-дем<ократическом> конгрессе. Я буду там, вероятно. Будет ли кто вообще на юге — хотелось бы встретиться с кем-нибудь. Когда Вы в Берлине в сентябре (я выберу соответственное время для проезда через Берлин). Сообщите, кстати, можно ли через Вас переслать в «Die

Institution Archives, Stanford University, Box 476, Folder ID 23.

Gesellschaft» небольшую статью о Гегеле (т<ак> к<ак> я считаю нужным, чтобы редакция как-нибудь была осведомлена об авторе).

При сем случае я хотел бы Вам сообщить (пока конфиденциально) о следующем случае, который вообще приближает момент моего ухода из Украинского Педагогического Института, в котором я сейчас читаю. Очень возможно, что мне придется в более или менее близком будущем начать кампанию, о которой мне кажется нужно, чтобы был кто-нибудь из тов<арищей> осведомлен, и я прошу Вас быть в этом случае моим поверенным (т<о> е<сть> пока прочесть прилагаемый документ и сохранить его у себя). — Ко мне обратился Пражский Укр<аинский> У<ниверсите>т с предложением также читать у них лекции. Как полагается, я подал соответствующее заявление и рукописи работ (кот<орые> еще не были сданы в печать). В ответ на это ко мне явилась делегация из профессоров филос<офского> факультета с сообщением, что для факультета препятствием является тот факт, что я являюсь членом русской партии (все русские партии враждебны, мол, украинцам), и было сделано, правда, в форме намеков, предложение из партии выйти, т<ак> к<ак, > мол, против меня в прессе выдвигаются обвинения (действительно, 2–3 анонимных статьи ругательного содержания были). Я ответил, конечно, в письменной форме, что считаю вообще невозможным вести с факультетом какие бы то ни было переговоры на политические темы и потому кандидатуру мою снимаю. — В ответ на это я получил письмо, перевод которого и прилагаю (подлинник сохраняется у меня), на которое я дал (в письменной форме) надлежащую отповедь — главным образом по поводу “заграничной партии“ (ссылка на чешские законы хороша — чехи, конечно, запрещают принадлежность чеха ко внечешской партии — государственно внечешской, а не — национально...).

Как видите, я вообще накануне окончательного разрыва с Прагою, — ни в одно русское пражское учреждение,

в виду господствующего в них гомерического черносотенства, я, конечно, не пойду. Во всяком случае, я просил бы Вас пока об этой истории молчать, — я хочу выступить с нею в тот момент, какой будет наиболее удобным для меня. Очевидно в качестве поля для препирательств с украинцами придется выбрать все же “Дни“.

## [Приложение:]

Уважаемому г. профессору Дм. Чижевскому в Праге

Уважаемый коллега!

В виду Вашего категорического заявления в Ваших письмах ко мне и к проф. Шульгину наш факультет был вынужден, к сожалению, снять Ваше дело с порядка дня.

Не сердитесь, если я разрешу себе добавить следующее: Ваши разговоры со мною, а также с проф. Бедновым и Шульгиным имели совершенно частный характер и не должны были быть занесены в протоколы и акты факультета.

Габилитация же является испытанием, но одновременно и принятием в коллегию. Поэтому в таких случаях, согласно университетским статутам и традициям, еще перед оценкою научных трудов рассматривается также и общественная деятельность данной личности. При этом мы поступаем с максимальною толерантностью, что касается до принадлежности к политической партии — можно быть коммунистом или монархистом, но согласно обязательным здесь предписаниям ни один доцент или профессор не может быть членом какой-нибудь заграничной политической партии. Если возникают какие-нибудь сомнения, то частным образом собираются дальнейшие информации. Так поступил и наш факультет, так что не может быть речи про какой-нибудь “прецедент“ или какие-нибудь “новшества“.

Мне кажется, что мы имеем тут дело с каким-то недоразумением. Что касается Вас лично, то дело не шло о том, чтобы Вы взяли на себя какие-либо обязательства или дали какие-нибудь гарантии, а только — о выяснении положения вещей. Имея в виду Ваш научный стаж и Ваш известный чистый характер, факультет считал возможным лучше всего получить эти информации не от кого иного, как от Вас лично.

Остаюсь с глубоким уважением Д-р Артимович, декан. В Праге, дня 3 июля 1925 г.».[5]

Отчасти, вероятно, и из-за вышеупомянутого конфликта Чижевский решает сдать магистерские экзамены и защитить диссертацию не в украинской академической группе Праги, а в Берлине, в Русском научном институте, ведущую роль в котором в то время играл С. Л. Франк. Чижевский попросил у Н. О. Лосского рекомендательное письмо к Франку и такое письмо было написано 14 июля 1925 года: «Дорогой Семен Людвигович, к Вам скоро явится молодой человек, Дмитрий Иванович Чижевский. Он собирается держать экзамен по философии на степень магистра в Вашей группе. Это очень образованный, весьма солидный магистрант. Мне даже жаль, что он не держит экзамена в Праге. С ним приятно будет иметь дело на экзамене».[6] Судя по письмам Чижевского к Г. В. Флоровскому, план подготовки к защите магистерской диссертации в Берлине был реализован лишь частично: сдан экзамен и написана не историко-философская, а систематическая (или теоретическая) диссертация «О формализме в этике», объединявшая традиции современной русской и немецкой философии. Однако полная ее публикация

[5] Из письма Д. И. Чижевского от 28 июля 1925 года (На бланке: Деканат филос<офского> факультета Украинского Университета в Праге. 229/24–25). См.: Ibid.

[6] *П. Шалимов*. Н. О. Лосский. Письма к С. Л. Франку и Т. С. Франк (1925, 1945–1950) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 1997 / Под ред. М. А. Колерова. СПб., 1997. С. 263.

не состоялась и для исследователей русской философии она осталась почти неизвестной.[7] По крайней мере одна, очень важная тема диссертации Чижевского, отчетливо звучит и в его статье «На темы философии истории»: тема большой опасности бездумного, некритического перенесения категорий, тезисов, лозунгов из одних сфер культуры в другие и особенно в политику. На этом историческом фоне становится несколько более понятным, почему в конце 1925 года Чижевский пишет опять-таки *не историко-философскую, а систематическую* статью «На темы философии истории», к сожалению, ускользнувшую от внимания и такого знатока русской философии, как В. В. Зеньковский.

Конфликт с украинскими коллегами был постепенно разрешен: после выхода свет работы «Фільософія на Україні. Спроба історіографії» (Прага, 1926) Чижевского 29 марта 1927 года избрали профессором Украинского высшего педагогического института имени М. Драгоманова и с этого момента и формально у него отпала необходимость в защите русской магистерской диссертации. Но конец 1925 года был апогеем ряда недоразумений Чижевского с меньшевиками, приведших к прекращению его сотрудничества с Заграничной делегацией и формальному выходу из партии. Отклики этих

[7] Помимо Г. В. Флоровского, о ней знал учитель Чижевского в Киевском университете В. В. Зеньковский, кратко упомянувший ее в своей «Истории русской философии»: «Очень плодовит и имеет огромные заслуги в разных областях исторического изучения философии (русской, украинской, чешской, немецкой) Д. И. Чижевский. Он написал несколько философских этюдов по логике, этике, философии языка и философии истории. Но все это лишь материалы для некоей ‘чаемой’ системы, которая лишь чувствуется в этюдах Чижевского... К систематическим построениям имеют отношение этюды ‘О формализме в этике’, ‘Логика и этика’» (*Прот. В. В. Зеньковский*. История русской философии. Т. 2. Париж, 1950. С. 460).

конфликтов и недоразумений находим опять-таки в письмах к Б. И. Николаевскому:

« (...) Я вообще человек не обидчивый и мне и в голову не приходило обижаться на Делегацию. Но если уж ко мне направлять студентов, то естественно сообщить и мне об этом (я ведь их не знаю; м<ожет> б<ыть> они известны делегации лично).

Один из этих студентов производит милое впечатление, но создать в Праге организацию вряд ли бы удалось (хотя есть еще и моя жена и еще 2–3 соц<иал>-дем<ократа>, но пассивных, знакомых), тем более, что какая-либо внутренняя работа вряд ли возможна, а выступления во вне я считаю просто компроментирующими и опасными (единственный случай, когда следовало выступить — была лекция Мамонова о национ<альном> вопросе. — Я не выступил, т<ак> к<ак> нужен был бы какой-либо официальный представитель). Если будет, действительно, найдено нужным иметь в Праге организацию, я, конечно, прийму <sic! > в ней участие (хотя активности (наверное — определенно) и не могу со своей стороны обещать).

Мое “репримандное“ письмо было предназначено лично для Кучина, а не для редакции. Кучин мне писал об участии от себя лично, а не от имени редакции. Ответ его на мое письмо совсем не проявлял того “тяжелого впечатления“, о кот<ором> Вы пишете. — Главный мой мотив был, — что я не слежу и не имею в Праге возможности следить за русской прессой, во-первых, и за политической печатью Европы, во-вторых. Второй мотив — идеологические расхождения, конечно, также существенен. Я считаю, что позиция, какая занималась “С<оциалистическим> В<естником>“ несколько раз по “weltanschaulichen“[8] вопросам, во-первых, субъективна — все молодое поколение, мне известное ближе — в том числе напр. и Маршак

[8] Мировоззренческий (нем.).

и те из киевлян, с кот<орыми> я был связан, под нею бы не подписались, во-вторых — никем теперь в Интернационале не разделяется и не должна бы догматически возвещаться со страниц центрального органа РСДРП, в третьих — неправильна с моей точки зрения. Я не хочу, чтобы “С<оциалистический> В<естник>“ был дискуссионным идеологическим органом, но только — чтобы его страницы были более свободны от догм, которые лучше отдать в монопольное обладание большевикам. Вы понимаете, что мне, действительно трудно было бы сотрудничать в “С<оциалистическом> В<естнике>“, хотя по вопросам политическим я почти что сейчас ничего не имел бы возразить (разве по национальному — я считаю очень неудачной по форме — не по содержанию — статью “Единая Россия“ в 1923 году; да еще по вопросу о демократии я остался на своей прежней позиции; но ведь “С<оциалистический> В<естник>“ теперь в практических постановках от этой позиции не отходит).

О “слухах“ обо мне. — Не знаю, в чем состоят эти слухи. Во всяком случае ни в одной украинской политической (да и какой-либо иной не чисто научной) организации я не состоял и не состою (и надеюсь, никогда состоять не буду). Коротко говоря — я — член только укр<аинского> историко-филологического общества в Праге и педагогич<еского> кружка при нашем Институте.

Наконец — об опубликовании посланного мною Вам документа. Я бы сделал это с большим удовольствием, но мешают... чисто “пражские“ условия академич<еской> жизни. Дело в том, что подними я историю в чешской печати (немецкой), тотчас дело будет использовано черносотенцами, как русскими (“моим приятелем“ Струве), так и чешскими (Крамаржем и Ко). Поэтому речь может идти только об опубликовании всей моей переписки сюда относящейся в случае, если укр<аинцы> первые допустят в своей прессе или вообще “во вне“ какой-нибудь выпад против меня. Боюсь, что они этого не сделают — ибо перед

чехами они имеют достаточное почтение — и что мне придется уходить от них при весьма неблагоприятной внешней ситуации.

Уйти же из Праги мне почти необходимо — кроме трудности там научно работать, мне много неудобств приносят и мои немецкие (в чешской) и русские (в украинской среде) симпатии. Тем более, что и материально мое положение там не блестяще и нет особых перспектив на его улучшение и мои украинские “приятели“ делают в этом смысле все возможное. Берлин привлекает меня прежде всего тем, что там я собираюсь защищать мою диссертацию (в рус<ском> акад<емическом> союзе), а затем моими немецкими связями. Но пока изо всех попыток устроиться там ничего не выходило. И сейчас мое положение настолько неопределенно, что я, верно<,> останусь еще на зиму в Праге (дело усложняется тем, что жена только теперь будет кончать университет и что у нас есть теперь дочка — Топси, кот<орой>, правда, уже больше года)». [9]

« (...) Простите, должен Вас побеспокоить одним “разъяснением“. Дело в том, что кое-кто из берлинских тов<арищей> в частных разговорах (м<ожет> б<ыть, > несколько в шутку) утверждает, что я “впал в православие“. — Мне это утверждение тем более неприятно, что я здесь всегда выступаю против церковников и “православных философов“. Поскольку такие слухи дошли сюда, получается впечатление какой-то игры в прятки с моей стороны. — В действительности, оставив в стороне мою оценку христианства, как культурноисторического явления, я ни в какое православие не впадал. Наоборот веду, поскольку это здесь в моих силах, борьбу против православной аннексии философии и других областей культуры. — Это, к сведению, между пр<очим, > Вам и частным

[9] Из письма Д. И. Чижевского от 12 августа 1925 года. См.: B. I. Nicolaevsky Collection in the Hoover Institution Archives, Stanford University, Box 476, Folder ID 23.

образом тем, кто, простите меня за резкость, даром тратит время на разговоры обо мне. — Я, конечно, не писал бы всего этого, если бы “слухи“ не дошли до Праги и не создавали несколько двусмысленного положения, о котором я пишу выше. Источник — определенно: берлинские тов<арищи> (да здесь и нет почвы для зарождения таких слухов). — В “опровержении“ я, конечно, не нуждаюсь. (…) P. S. Этим я совершенно не желаю затушевывать моих расхождений с офиц<иальной> программой по иным вопросам».[10]

Были ли «берлинские товарищи» знакомы со статьей Чижевского «На темы философии истории», нам неизвестно. Но совершенно очевидно, что введение понятий «тайной силы жизни», «судьбы», «милости», «исторической благодати», «высокого трагизма» и «иррациональной стихии» в философский фундамент политической программы РСДРП ими вряд ли бы приветствовалось. Во всяком случае, хронологическое совпадение выхода этой статьи и распространения слухов о «впадении в православие» Чижевского дает повод думать, что темы эти могли найти и более широкое отражение в его творчестве, например, в его работах о немецкой мистике или в магистерской диссертации[11] и, вероятно, обсуждались им также в переписке с берлинскими меньшевиками. Из имеющихся сегодня в нашем распоряжении источников трудно

[10] Из письма Д. И. Чижевского от 15 октября 1925 года. См.: Ibid.

[11] Вот, например, характерное место из доклада Чижевского «Проблема формальной этики», в основу которого легли материалы к его диссертации: «реализация добра возможна не одними только усилиями индивидуальной человеческой воли или многих воль, но лишь при соучастии Абсолютного бытия» (Цит. по: *В. Янцен*. Русское философское общество в Праге по материалам архивов Д. И. Чижевского. Приложение: Д. И. Чижевский. Философское общество в Праге [1924–1927] / Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004–2005. 7 / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2007. С. 191.

конкретизировать суть разногласий Чижевского с официальной программой меньшевиков. Будем надеяться, что изучение истории меньшевизма в скором будущем поможет и здесь расставить все точки над i. Отзвуки этих разногласий и характерные для статьи «На темы философии истории» мотивы находим еще раз в письме шурина Д. И. Чижевского, тоже меньшевика, а впоследствии известного американского экономиста Якова Израилевича Маршака к Б. И. Николаевскому:

«В Гейдельберге был у меня с Дмитрием Ивановичем большой разговор, из которого выяснилось, что мы оба не совсем ясно себе представляем теперешние задачи партии и что охотно бы поговорили с товарищами — причем возможно, что пришлось бы начать с азов. Не знаю, в том ли причина, что испортились мы под влиянием “буржуазной философии“, или в том, что факторы перелома, воздействующие на жизнь немецкой или английской партии (а это, вероятно, те же самые факторы, которые дают жизнь более значительным из идей современной “буржуазной“ философии), не могут найти в искалеченном организме нашей партии достаточно сильного резонанса. — Ясно, однако, одно: весь опыт истории говорит, что невозможно себе представить, чтобы десять лет войн и революций не изменили в корне схемы партийных подразделений, не подменили бы в старых формах старое содержание на новое. Что “базис“ политической жизни изменился, ясно: кто хочет сохранить старые “надстройки“ — не ставит ли он себя в противоречие с ходом истории, не обрекает ли он себя на роль хранителя идеологий, которые не играют больше организующей и толкающей роли [а только сковывают][12]. В высшей степени важным кажется мне тот факт, что большевики не смогли — в области идеологии — дать ничего другого как концентрированное буржуазное <вольно атеизм> либреансёрство

[12] Перечеркнуто.

<на мотив «Бога нет, душа — кислород» и что тем самым поставлен на очередь вопрос заполнения этого вакуума. Другим важным фактом является, вероятно, роль, которую должна будет здесь играть внешняя политика в массовом сознании>. — Простите за эту отрывочность. Буду очень рад, однако, если хотя бы из этих нескольких фраз станет понятно, что “со стороны“ возникает много вопросов, которые, кажется, товарищами разрешаются не так, как гейдельбергско-фрейбургскими мудрствующими меньшевиками».[13]

[13] Из письма Я. И. Маршака от 28 января 1928 года: См: Ibid.

**Г. Д. Гурвич**

# Русская философия первой четверти XX века[1]

## I.

Самый значительный и глубокий из русских философов, Владимир Соловьев (1857–1900), незадолго до своей преждевременной смерти заявил, что в русской философии нельзя найти ничего оригинального. Знаменитый мыслитель был не очень справедлив к себе; ведь именно его мысль стала в России исходной точкой оригинального философского развития, основные черты которого мы попытаемся здесь определить.

Наиболее важным событием в русской философии за двадцать пять лет, прошедших со дня смерти Соловьева, бесспорно, является развитие интуитивистской школы, сходной со школой Бергсона во Франции, Гуссерля в Германии, «неореалистов» в Англии и Америке, но независимой от них. Она берёт начало в глубоких философских устремлениях Соловьева, близких к метафизической системе Плотина, а на последнем этапе философской

[1] Перевод по: *G. Gurvič.* La philosophie russe du premier quart du XX-e siècle // Le Monde slave. 1926. T. 3. P. 254–272. В переводе исправлены некоторые содержащиеся в оригинале неточности, касающиеся названий приводимых работ и времени их публикации (*прим. перев.*).

деятельности мыслителя преломлённых сквозь призму критицизма. Школа русского интуитивизма представляет собой центр эволюции философских идей в России за прошедшие четверть века, и не только благодаря оригинальному содержанию её теорий, но и потому, что она занимает срединную позицию между двумя главными течениями русской философии — религиозной философией и критицистским трансцендентализмом. Оба эти противоборствующих течения имеют с ней точки соприкосновения; с обоими она находится в постоянном взаимодействии и зачастую обогащает их, в свою очередь извлекая выгоду из такого двойного соседства.

Интуитивистские идеи можно обнаружить, помимо работ Соловьева, в философских сочинениях Козлова, Лопатина и князя Сергея Трубецкого, но подлинный основатель школы русского интуитивизма, давший ей это название, — Николай Лосский, профессор Петербургского университета, в настоящее время преподающий в Праге.

Лосский изложил свою интуитивистскую теорию знания в ряде замечательных трудов: в первую очередь, в «Обосновании интуитивизма» (1906), затем во «Введении в философию» (1911) и сборнике статей «Основные вопросы гносеологии» (1919) и, наконец, в недавно вышедшем двухтомнике «Логика», где на базе интуитивизма развивается новая система логики. Некоторые существенные моменты этой теории были уже обозначены в его первой книге, где изложена метафизическая теория психологии, — «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» (1903).

Помимо названия, интуитивизм Лосского имеет и иные черты сходства с философией Бергсона, хотя во многих отношениях ей противостоит. В работе, посвящённой изложению и критике взглядов французского мыслителя («Интуитивная философия Бергсона», 1914), Лосский соглашается с ним в вопросе о возможности непосредственно постичь абсолютную реальность в её своеобразии.

Интуиция позволяет нам познать реальное как органическое целое, а механистическое воззрение на мир является ошибочным.

Здесь и заканчивается согласие философов, поскольку их трактовки интуиции различны. Если Бергсон противопоставляет интуицию и рассудок, связанный с пространственными схемами, то Лосский заявляет, что сам рассудок интуитивен и может непосредственно постичь абсолютную реальность. Чистый разум непосредственно схватывает не только существующие в нём вечные идеи, но и реальные эмпирические объекты. Тогда как для Бергсона познанный объект остается отличным от реального объекта, Лосский утверждает, что реальные объекты присутствуют во всей их реальности в сознании любого субъекта знания.

Стремясь обосновать эту теорию, которая, на первый взгляд, прямо противоречит всем нашим привычным представлениям о том, что существует столько же образов предмета, сколько субъектов, Лосский развивает новую теорию сознания, противопоставляющую сознание всем субъективным феноменам. Для него не сознание принадлежит субъекту, а субъект причастен сознанию. Иными словами, сознание — это не индивидуальный и субъективный элемент, но элемент всеобщий и объективный, с необходимостью вменяющийся каждому субъекту, коль скоро тот познаёт. Итак, для Лосского существует только одно, всеобщее, сознание, и этому единому целостному сознанию причастны все субъекты познания.

Поскольку всякий индивидуализм решительно исключается из понятия сознания, становится ясно, по Лосскому, что сознание схватывает абсолютную реальность, никак её не изменяя. В самом сознании четко противопоставлены субъект (точнее, субъекты) и объект (в его незыблемой оригинальности), полностью независимые друг от друга и связанные между собой только тем, что оба они охватываются сознанием.

Тем самым устраняется вопрос о том, зависит ли в познании субъект от объекта или наоборот, поскольку оба они оказываются включёнными во всеобщее сознание. Акт познания — а для Лосского этот акт почти всегда является интуицией — есть не что иное, как координация объекта, взятого в его целостности, с субъектом и участие последнего в универсальном сознании, в котором присутствует вся реальность — идеальная или эмпирическая. Следовательно, область опыта содержит в себе одновременно чувственный мир и мир умопостигаемый, и Лосский вновь наделяет статусом абсолютных реальностей все чувственные и специфические качества мира. Особенности своей философии он обобщает в названии *мистический эмпиризм*, которое указывает на его идеи о причастности индивидуального сознания сознанию всеобщему (universelle)[2] и одновременно на его борьбу против всякой рационалистской дедукции качеств.

Определить интуитивизм как универсалистический эмпиризм — значит ясно показать, что теория знания, коль скоро она основывается на анализе сознания, не может обеспечить окончательного решения проблемы знания: «универсализм» — это термин метафизический, и Лосский действительно рассматривает свой «универсалистический эмпиризм» только как предварительный этап на пути к метафизической и онтологической теории знания, ряд основных идей которой он формулирует в книге «Мир как органическое целое» (1917), а затем во введении к «Логике» (1923). Эта онтологическая теория знания, которую Лосский называет «идеал-реализмом», объясняет возможность координации субъектов со всеми идеальными и эмпирическими элементами мира (одним словом, включенность субъектов и объектов, пусть и независимых друг от друга, во всеобщее сознание) благодаря родству

[2] Они связывают его с главной идеей Соловьева, «всеединством», Alleinheit романтиков.

и органической связи, объединяющим их всех, как элементы «универсального целого», в котором само сознание является всего лишь одной из частей.

Стало быть, метафизические воззрения Лосского содержат тенденцию, полностью отличную от иррационалистической метафизики Бергсона. Для Лосского «универсальное целое» направляется и освещается верховным разумом — конкретным и объективным Logos'ом, представляющим собой последнее основание интуитивной способности рассудка. Кроме того, по мере развития системы Лосского его онтологическое учение демонстрирует все большее родство с метафизикой Лейбница.

В своей логике Лосский выводит из идеал-реалистического интуитивизма весьма примечательные заключения; он строит новую логическую систему, которая, по его мысли, должна дополнить и довести до предельных следствий кантовскую теорию необходимых синтетических суждений. По Лосскому, не только все суждения, но и все силлогизмы, все определения имеют синтетический характер (он полностью отрицает существование аналитических суждений) и схватываются только интуицией.

В последние годы Лосский занимался главным образом философией природы и проблемами моральной метафизики. Он написал небольшую книгу «Материя и жизнь» (1923), а сейчас публикует работу «Свобода воли». Он разрабатывает систему моральной метафизики, основанной на интуитивизме и идеал-реализме, которая увенчает здание его философии.

Тогда как Лосский начинает с анализа данных сознания и лишь позже дополняет свой интуитивизм метафизической системой, его знаменитый продолжатель Семён Франк, профессор Московского университета, не признаёт иных теорий знания, помимо чисто онтологических. В своём главном труде «Предмет знания» (1915) он пытается построить последовательную и точную «метафизику знания» и при помощи тонкой и изощренной диалектики

отрицает возможность какой-либо теории знания, отличной от теории «абсолютного реализма».

Лосский, — чьё учение Франк (имея в виду, прежде всего, его ранние работы) называет «имманентным реализмом», поскольку он ограничивается констатацией включённости (имманентности) реального объекта, независимого от субъекта и трансцендентного ему, в универсальное сознание, — по словам Франка, только поставил проблему, пусть и очень точно, но не дал её решения.

Согласно Франку, следует проводить четкое различие между познаваемым, трансцендентным сознанию предметом, который отождествляется у него с бытием (esse), абсолютной реальностью, непостижимой в полноте своих качеств, — и познанным содержанием этого предмета сознания, простой частью реальности, которая трансцендентна только субъекту познания.

Знание возможно только тогда, когда эта оппозиция между предметом и его познанным содержанием присутствует в сознании, иначе говоря, когда сама идея трансценденции становится имманентной. Но, исследуя этот вопрос, Франк, вместо того чтобы признать, что трансцендентный объект имманентен сознанию, объявляет сознание имманентным трансценденции. В этом «абсолютном реализме» единство трансцендентальной апперцепции становится онтологическим единством бытия; отношение между субъектом и познанным содержанием отбрасывается в абсолютную реальность. Точно так же объясняется и постоянное присутствие в сознании трансцендентного и непознанного абсолютного, присутствие, которое является как бы виртуальным обладанием им со стороны сознания. Именно в этом виртуальном обладании, интуиции единства в его целостности, коренится актуальное обладание определенным содержанием, так как это содержание, представляя собой часть единства, не может быть от него отделено.

Развивая свою теорию, Франк пришел к различению двух родов знания. Одно, которое он называет

абстрактным, стремится упорядочить в системное единство изолированные, фрагментарные элементы: это знание, подчиненное законам логической детерминации, и если идеальная цель, которой оно хочет достичь, вечна, то потому, что мы искусственно помещаем её вне времени. Другое, которое он называет живым знанием, — форма, присущая философии или истории, — хочет достичь интуиции жизни, то есть интуиции единства, превосходящего единство всякой системы. Франк тонко замечает, что идеал живого знания находится выше (а не вне) всякого временно́го определения: живая вечность преодолевает оппозицию временного и вневременного[3].

Именно этот взгляд сближает его с бергсоновской философией, несмотря на то, что Франк согласен с Лосским в вопросе о возможности для разума достичь интуиции.

Наряду с двумя этими главными представителями русского интуитивизма, Лосским и Франком, нужно назвать некоторых замечательных русских философов — либо прямых сторонников этой школы, либо интуитивистов иного направления, которые связывают себя главным образом с немецким философом Гуссерлем. К первой группе принадлежит Лев Карсавин, профессор Петербургского университета, известный медиевист, который за последние 10 лет опубликовал ряд интересных философских работ: «Введение в историю» (1920), «Saligia» (1919), «Noctes Petropolitanae» (1922), «Диалоги» (1923), «Джордано Бруно» (1923), «Философия истории» (1923), «О началах: Опыт христианской метафизики» (т. 1, 1925). Отправным пунктом для Карсавина является теоретическая метафизика Франка, которую он развил в оригинальном направлении в духе православия, и с немалым диалектическим искусством применил к проблемам философии истории.

[3] Франк также защищал, вопреки психологии, идею о существовании человеческой души (в оригинальной книге «Душа человека», 1917) и пытается создать систематическую социологию.

Его философская эволюция, как показывает особенно последний труд, привела его на путь русской религиозной школы, и в настоящее время он является наиболее компетентным её представителем. Среди ближайших последователей Лосского и Франка следует также назвать Сеземана (профессора из Ковно), который примкнул к русскому интуитивизму, пройдя через марбургскую школу неокантианства (Когена и Наторпа), и Габриловича, преподавателя Петербургского университета, который пытается применить интуитивизм к философии математики.

Среди интуитивистов-гуссерлианцев назовем в первую очередь Ивана Ильина, профессора Московского университета, автора ряда замечательных статей о немецких представителях абсолютного идеализма и важного труда «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918, 2 тома), где он подает Гегеля как интуитивиста. Г-н Шпет, профессор Московского университета, представляет совсем иное направление гуссерлевского интуитивизма; это один из немногих русских философов, которые не были высланы большевистским правительством. Александра Койре, пишущего по-французски, также следует отнести к школе интуитивизма, которую он в своих исторических трудах возводит к схоластике: «Идея Бога у св. Ансельма» (1923) и «Декарт и схоластика» (1923).

На особое место нужно поставить, как оригинального представителя интуитивистской философии в России, крупнейшего русского теоретика права, Льва Петражицкого, профессора Петербургского университета; поляк по происхождению, он в 1920 г. вернулся в Польшу. В его очень важной двухтомной работе «Теория права и государства» (1907–1908) концепция Петражицкого предстает как исключительно психологическая и эмпирическая. Но если проанализировать внимательнее его главные идеи, не останется сомнений в том, что ему удалось обнаружить непосредственные и интуитивные данные чистого, морального и правового, сознания. Это сознание имеет,

согласно Петражицкому, особую структуру, в чём коренится его отличие от трех выделяемых обычно элементов психической жизни: представления, чувства (пассивных элементов) и воли (активного элемента). Правовое и моральное сознание является одновременно активным и пассивным — «двусторонним, а не односторонним», — как и другие элементы души. Этот синтез чувства и воли, предстающий как простой элемент, Петражицкий называет «эмоцией». Моральное и правовое сознание — это только часть обширной эмоциональной сферы: оно соответствует чистым эмоциям, которые не мотивируются целями, но, будучи прямо обусловлены представлением о действиях, вызывают непосредственную «аппульсию» или «репульсию». Петражицкий подробно описывает непосредственные данные этих чистых аппульсий или репульсий и разграничивает в них свойства «императивного» — в морали — и «императивно-атрибутивного» (то есть конституирующего соответствие между долгом одного субъекта и требованием другого) в праве. На этой основе он развивает свою весьма оригинальную теорию морали и права. Таким образом, Петражицкий обращается к эмоциональному интуитивизму, который напоминает паскалевский с его «логикой сердца» и имеет много общего с недавними работами немецкого философа Макса Шелера. Современный русский теоретик права, Н. Н. Алексеев, в книге «Основы философии права» (1924) попытался синтезировать идеи Петражицкого с учениями интуитивизма и русской религиозной школы.

II.

Во главе второго важного течения русской философской мысли между 1900 и 1925 гг. — неокантианского критицизма — стоял Александр Введенский, профессор Петербургского университета (он умер в 1925 г.). Философская и литературная деятельность Введенского началась еще

до 1900 года («Опыт построения теории материи на принципах критической философии», 1888, и «О пределах и признаках одушевления», 1892), и в последние 25 лет жизни его влияние было очень существенным. Главные его труды этого периода — «Логика как часть теории познания» (1909) и «Психология без всякой метафизики» (1915). Введенский преподавал, с большим логическим искусством, кантианство, истолкованное в феноменологическом и субъективистском плане, но довел кантианские представления об идеалистической имманентности до крайних логических следствий, отрицая реальность «вещи в себе» и сближаясь тем самым с новой трансценденталистской и объективистской интерпретацией Канта. Его страстная защита критицистской имманентности оказала значительное влияние, в том числе и на школу русского интуитивизма: одним из его учеников был Лосский. Непосредственным продолжателем и последователем Введенского был Иван Лапшин, профессор Петербургского университета. В своем основном труде «Законы мышления и формы познания» (1906) он попытался сблизить категории с формами чувственных восприятий и преодолеть дуализм между ними. Хотя эта тенденция роднила его с объективистским трансцендентализмом и Марбургской школой, в дальнейшей эволюции выявилась его склонность к критицистскому позитивизму. Психология обязана ему очень интересной работой «Философия изобретения и изобретение в философии» (2 тома, 1922, 2-е изд. — 1924). Еще один неокантианец из той же школы, но гораздо больше связанный с объективистским трансцендентализмом, — знаменитый историк Лаппо-Данилевский, академик (умер в 1919); эта тенденция особенно заметна в его труде «Методология истории» (1910–1913).

Другая русская школа критицизма, школа объективистского трансцендентализма (имманентного объективизма), объединена, главным образом, вокруг философского журнала «Логос», который был основан в 1910 г. в Петербурге,

а с нынешнего года вновь издаётся в Праге. Его редакторами являются Сергей Гессен, профессор Томского университета, Федор Степун и Борис Яковенко. Сотрудники этого журнала ориентируются на абсолютный и объективный идеализм Фихте и Гегеля, который рассматривают как необходимое развитие верно понятого, освобожденного от субъективизма кантианства, и пытаются осуществить новый синтез интуитивизма и трансцендентализма, чистого в*и*дения и диалектики. Впрочем, группа «Логоса» имеет очень широкую философскую базу, на которой объединяются философы различных направлений. Сергей Гессен, выходец из школы Риккерта, чьё учение он интерпретировал (в своем первом и очень интересном труде «Индивидуальная причинность», 1909, на немецком языке) как трансцендентальный эмпиризм, развил в ряде статей, опубликованных в «Логосе», и в замечательной, очень важной работе «Основы педагогики» (1923) концепцию трансценденталистской диалектики с гегельянским оттенком. Он применил её к конкретным практическим вопросам педагогики, дав им новые решения (например, речь шла об отношении между игрой, уроком и усвоением знаний, достигнутым учеником благодаря его собственным усилиям, как необходимыми этапами аномии, гетерономии и автономии), а в недавно изданной работе о социализме и праве попытался осуществить диалектический синтез либерализма и коллективизма. Ф. Степун, исходя из тех же оснований, что и Гессен, развивает в сборнике статей «Жизнь и творчество» (1923) романтический и иррационалистический трансцендентализм, интерпретирующий Абсолютное как чистую жизнь. Б. Яковенко в своих многочисленных статьях теоретического и исторического плана остается приверженцем чистого трансцендентализма, враждебного интуитивизму.

Борис Вышеславцев, профессор Московского университета, ученик Германа Когена, изложил в замечательной книге о философии Фихте (1914) оригинальную

теорию Абсолютного и позитивной бесконечности, существенно сближающую его с русской интуитивистской школой, которая, в свою очередь, испытала влияние этого прекрасного труда. В последние годы Б. Вышеславцев, занимающий в настоящее время должность профессора Православного богословского института в Париже, полностью присоединился к течению религиозной философии. В моей книге «Система конкретной морали у Фихте» (1924, на немецком языке) сделана попытка интерпретировать философию Фихте последнего периода как завершенный синтез иррационализма и диалектики: на мой взгляд, мораль у Фихте основывается на интуиции благодаря чистому стремлению к моральным сущностям, метафизическим и автономным. Среди иных заслуживающих внимания представителей русского трансцендентализма назовем Д. Койгена, Ланца, Рубинштейна, Савальского (умер в 1916), С. Кечекьяна, А. Штейнберга.

Следует специально упомянуть работы двух замечательных русских философов права — Павла Новгородцева, профессора Московского университета (умер в 1924 в Праге), и Богдана Кистяковского, профессора Киевского университета (умер в 1920), — которые первыми стали преподавать в России критицизм. Новгородцев начал пропагандировать критическую философию права одновременно со Штаммлером в Германии и независимо от него. Его работы «Историческая школа юристов, её происхождение и судьба» (1896) и «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве» (1901), как и замечательная статья «Нравственный идеализм в философии права» (1902) в сборнике статей «Проблемы идеализма», вышедшем под его редакцией, свидетельствовали о начале нового этапа критицизма в России. В своих наиболее оригинальных трудах, «Кризис современного правосознания» (1909) и «Об общественном идеале» (1917; 3-е изд. — 1921, Берлин), Новгородцев, исходя из того, что социальное бесконечно, дает интересную критику утопического

«финитизма» в либеральной, социалистической и синдикалистской идеологии и развивает особую солидаристскую идеологию, базирующуюся на прочном философском фундаменте. В последние годы жизни он, как и многие другие русские философы, вступил на путь религиозной философии. Почти одновременно с Новгородцевым Б. Кистяковский, опубликовав в Германии книгу «Общество и индивид» (1899), в серии замечательных статей призвал ввести критицистскую и плюралистскую методологию в сферу общественных наук; его главный труд — «Социальные науки и право» (1916); он был одним из сотрудников «Логоса»[4].

[4] Назовем здесь некоторых представителей русской философии, не принадлежащих ни к одной из трех основных школ, которые мы рассматриваем. Укажем работы русского ученика В. Вундта, Челпанова, прежде всего в области экспериментальной психологии, труды Алексеева-Аскольдова, особенно «Мысль и действительность» (1911), где он стремится примирить спиритуализм с «наивным реализмом», книги Зеньковского «Проблема психической причинности» (1914), «Психология детства» (1924) и Бехтерева «Коллективная рефлексология», а затем — исторические работы Ягодинского о Лейбнице (1908); Блонского о Плотине (1918), Розенберга о буддистской философии (1918); Щербатского об индийской философии; Спекторского «Проблема социальной физики XVII века» (1 том, 1910; 2 том 1917); Ершова о Мальбранше (1914), Попова о блаж. Августине (1916); Карпова «Философия природы Аристотеля» (1916); Гилярова-Платонова «История философии» (2 тома, 1918–1919); Шилкарского «Типологический метод в истории философии» (1916); автора этой статьи — о Руссо (1918). Назовем также совершенно отдельно, как философские курьезы, плачевные опыты развития материалистической философии (единственной принятой в русских университетах большевистским правительством): Н. Бухарин, «Теория исторического материализма» (1922); Деборин, «Введение в философию диалектического материализма» (1922); Горев, «Материализм — философия пролетариата» (1920); Боричевский, «Введение в философию науки» (1922). Какими бы упрощенческими ни были работы Плеханова, Ортодокса, Базарова, Богданова и других марксистских

III.

Русская школа религиозной философии, предшественниками которой были, с одной стороны, ранние славянофилы, а с другой — Достоевский и отчасти В. Соловьев (в работах, написанных в молодые годы), в первой четверти XX века развивалась очень интенсивно и представлена большим числом мыслителей и произведений. Следует отметить особенно значительное её развитие после большевистской революции, главным образом в кругах русской эмиграции. Это не означает, что все современные представители данной школы — реакционеры, или монархисты: они придерживаются разных политических взглядов, а некоторые из них ратуют за политическую и социальную нейтральность и даже безразличие. Интересно также отметить, что два выдающихся представителя этой школы, гг. Булгаков и Бердяев, в начале XX века были марксистами, затем эволюционировали к идеализму и только потом — к религиозной философии (см. сборник статей Булгакова «От марксизма к идеализму», 1903).

Нужно проводить четкое различие между религиозной философией и философией религии. Любая философская школа имеет свою философию религии, которой может придавать большее или меньшее значение. Но школа религиозной философии не ограничивается философией религии, она отрицает автономию философского знания в целом и считает религию, чаще всего позитивную религию и даже конкретную конфессию — у нас это православное христианство — необходимой основой всякой философии.

Важнейшей работой этой школы в области теории познания является основательный научный труд священника П. Флоренского «Столп и утверждение истины» (1914),

писателей предшествующего поколения о марксистской философии, они были гораздо более серьезными.

в котором он, под сильным влиянием интуитивизма, толкует всякую интуицию как религиозное созерцание. Другое чисто теоретическое сочинение той же школы — книга кн. Е. Трубецкого «Метафизические предположения познания» (1917). В сфере научной философии работа первостепенного значения — фундаментальная книга профессора политической экономии в Московском университете Сергея Булгакова, который в 1918 г. стал священником, а сейчас является профессором Православного богословского института в Париже, «Свет невечерний» (1917), где содержится анализ религиозного сознания и развития православной метафизики. (См. также его работы «Два града», 1911, и «Философия хозяйства», 1912.) В новом, готовящемся сейчас к публикации труде[5] о. Булгаков хочет показать, что все философские системы Нового времени в точности соответствуют религиозным ересям, хорошо известным в истории христианской догматики. В работах кн. Трубецкого (профессора Московского университета, умершего в 1920 г.), «Миросозерцание Вл. Соловьева» (2 тома, 1913; это лучший труд о Соловьеве) и «Смысл жизни» (1918), развивается апокалиптическая по своему характеру «эсхатология», в рамках которой катастрофическое ощущение неминуемого близкого конца света предстает как единственная прочная база христианской, православной морали, лекарство от всякого рационалистического утопизма с его верой в социальный прогресс и рай на земле.

Николая Бердяева, чья философская и литературная деятельность стала особенно активной в последнее десятилетие, можно рассматривать как главного представителя социально-исторической философии этой школы; см. его работы «Смысл творчества; Опыт оправдания человека» (1916); «Миросозерцание Достоевского» (1923); «Смысл

[5] Имеется в виду работа «Философия имени», написанная Булгаковым в 1920 г. Она была опубликована в 1953 г. (*прим. перев.*).

истории» (1923); «Философия неравенства» (1923); «Новое средневековье» (1924). Согласно Бердяеву, считающему себя последователем Достоевского и его верным учеником, главная идея христианства, в наиболее полном виде выраженная в православии, — это «религиозный антропоморфизм», который помещает в центр универсума человеческую личность в её связи с Богом. Такой религиозный антропоморфизм предполагает полную свободу религии, «свободную веру в Бога»; чудо приходит благодаря этой вере, а не вера — благодаря чуду. В самой идее свободной христианской веры заключена возможность использовать человеческую свободу не в целях установления религиозной связи с Богом, а самоуправно, по собственному произволу; но такое использование свободы приводит к полному упразднению человеческой личности, её превращению в животное. Только христианство сохраняет человеку его личность. Бердяев страстно отрицает всякую моральную автономию, усматривая в ней дьявольское противоречие in adjecto; он заявляет о своей враждебности Ренессансу и гуманизму, которые привели к этой автономии, независимому положению человека и человеческого общества в божественном «целом»; он отвергает, во всех её современных формах, начатую Возрождением секуляризацию культуры, видя в ней только постоянное вырождение, приведшее в утрате человеком собственной личности, спасти которую может только христианство. Он ратует за Контрренессанс, призванный вновь связать человека с Богом, побороть эгалитарные и рационалистические идеи в политике и заменить их аристократией духа в новом обществе — обществе «нового средневековья», в смысле не иерархии, но свободного корпоративного государства. Бердяев горячо заявляет, что не является ни революционером, ни контрреволюционером, что он такой же противник старого русского царизма (который, по его словам, превратил православную церковь в пленницу), как и европейской демократии, столь же враждебен

капитализму, что и социализму. По его мнению, внешние формы жизни, социальные и политические режимы имеют для христиан только относительное значение, измеряемое тем влиянием, какое оказывает на умы граждан христианская религия, с точки зрения которой следует отрицать всякую возможность исторического прогресса. Православные русские, говорит он, должны воспользоваться катастрофой, произошедшей в России, чтобы обеспечить православной религии наибольшее влияние в русской жизни; они должны признавать только тот режим, который ничем не повредит такому влиянию, не превращая, как это сделал царизм, православную церковь в свою пленницу: самой идеей христианства, а особенно православия, исключается всякая теократия. В социальном смысле и применительно к нашей культуре это решение всецело негативно: Бердяев отрицает какое-либо религиозное и нравственное значение за основанной на опыте исторической культурой человечества, в чем он очевидно расходится, как, впрочем, почти вся новая русская религиозная школа, с классической традицией В. Соловьева.

Другим крупным представителем религиозного течения русской философской мысли является Лев Карсавин, чьи работы мы уже называли в связи с интуитивизмом. В научной философии Карсавин — самый глубокий и мощный из всех современных приверженцев русской религиозной школы. В своих обстоятельных метафизических исследованиях христианства он отрицает, что последнее является чисто теистическим учением; вочеловечение Христа есть для него точка внутренней связи между Богом и миром. Христианство в его трактовке — это синтез теизма и пантеизма, но полностью понят и развит он был только в православии. Главным образом католики, но также и протестанты, провозгласив догмат «филиокве», принижающий значение Святого Духа в Троице, вновь разорвали созданную Иисусом Христом имманентную связь между Богом и миром. Отсюда все несчастья католической теократии

и протестантского цезарепапизма, отсюда и все роковые ошибки рационализма, секуляризации и человеческой автономии. Больше чем остальные русские религиозные мыслители, даже больше, чем Достоевский, Карсавин ополчается против католицизма, возлагая на него ответственность за материалистический социализм и коммунизм. В политике Карсавин реалист и оппортунист и занимает примирительную позицию даже по отношению к большевикам, которые, однако, выслали его из России.

Среди других представителей русской школы религиозной философии нужно назвать Эрна (умер в 1917), Арсеньева («Жажда подлинного бытия», 1922), Зеньковского, работы которого мы уже упоминали, Карташева, Г. Флоровского, Ильина. Стоит также напомнить, что некоторые философы, принадлежащие к другим школам, в последние годы либо полностью примкнули к этой школе, как, например, Вышеславцев, либо очень сильно сблизились с ней, как С. Франк (см. его недавно вышедшую книгу «Крушение кумиров», 1924), Новгородцев и И. Ильин. В эмиграции издаются периодические сборники, выражающие тенденцию религиозной философии: «Проблемы православного сознания» (1922), под руководством Зеньковского; «София» (1923), который издают Карсавин и Франк, и «Путь» (1925), публикуемый в Париже под редакцией Бердяева.

Некоторых других русских философов и писателей религиозного направления нельзя отнести к школе, которую мы только что описали; их следует назвать отдельно: это Мережковский и Розанов, православные, и Шестов, еврей, все трое очень известны в русской литературе.

Ретроспективный взгляд на последние 25 лет существования русской философии выявляет несомненный факт: современной русской философии во всех её главных течениях — интуитивистском, критицистском или религиозном — свойственна одна общая, вполне очевидная, тенденция — тенденция к метафизике, к онтологической

теории познания и морали, к подлинной философской системе.

Если задаться вопросом, чем объяснить такое единство устремлений, столь характерное для умонастроения философов в России, то здесь возможны несколько ответов. Прежде всего, эта тенденция, быть может, находит объяснение в самой истории России; политическое давление царизма, не позволяя русскому обществу практически применить свою интеллектуальную активность в повседневной жизни, могло искусственно подтолкнуть русскую мысль в область чистого умозрения.

Данный ответ поверхностен: философские идеи обладают собственным ритмом и подчиняются автономным законам, независимым от внешних событий. Разве мы получили бы хоть малейшее впечатление от симфонии Бетховена, если бы занялись измерением соответствующих ей звуковых волн? Так и качество философских идей несоизмеримо с внешними событиями... Но даже с чисто исторической точки зрения можно констатировать, что политическое давление имело в России следствие, прямо противоположное тому, которое предполагается этим объяснением: нигде внимание интеллектуалов не было столь захвачено социально-политическими вопросами, как в России в последние шестьдесят лет; это, конечно, чисто теоретический интерес, но как раз потому и чрезвычайно страстный. И несмотря на такой преувеличенный — скажем так, несколько ограниченный — интерес, с которым русское общество относилось к практическим вопросам политической организации, русская философская мысль движется прямо к чистой метафизике!

Второе объяснение, вероятно более глубокое и связное, чем первое, можно было бы искать во влиянии традиции православной церкви. Несомненно, существуют очевидные связи между позитивными религиями и большинством философских школ. Но значение этих связей в истории философии менее велико, чем можно было бы

думать, уже потому, что христианская религия — способная оказать наибольшее воздействие — сама с самого начала подверглась решающим влияниям со стороны греческой и александрийской философии — Платона и Плотина.

К тому же следы этого влияния можно обнаружить в развитии двух великих христианских Церквей в Европе — католической и протестантской — на протяжении всей их истории. С другой стороны, если догматы положительных религий содержат философские идеи, то в состоянии совершенно зачаточном, не дифференцированном, а научная и светская философия, развивая их, разделяет и соединяет элементы, совсем по-иному связанные в религиозном догмате, и тем самым глубоко их преобразует. В итоге в философии появляются новые идеи, которые, несмотря на все их сходство с идеями религиозных догматов, не имеют с ними общей меры. Вот почему одна религия может служить основой для столь различных философских систем, как системы Лейбница и Локка (протестантизм) или Декарта и Паскаля (католицизм). Итак, не стоит преувеличивать значения религиозных идей в эволюции идей философских, которая к тому же оказывается всё больше и больше связанной с проблемами науки. К тому же здесь, в силу особых причин, объяснение русской философии через влияние православной религии ставит особенно деликатные вопросы, создает почти непреодолимые трудности: в самом деле, до последнего времени не существовало никакого систематического православного богословия, и некоторые славянофилы, например Ю. Самарин, даже усматривали в этом важное преимущество православного учения, исключающего таким образом поверхностную рационализацию религиозных догматов, в которую, к сожалению, впали католицизм и протестантизм.

Как бы то ни было, в этих условиях всякая попытка точно определить содержание православия рискует,

из-за отсутствия объективных критериев, остаться чисто субъективной интерпретацией. Углубленный анализ православия — это обширная и лишь недавно начатая работа, первый набросок которой попытались сделать Соловьев и философы, опирающиеся на его традицию. Особенно сложно понять из их исследований, что здесь относится к собственно православной традиции, а что — к их личным идеям, интегрированным ими в православие. Отметим, что немецкие теологи замечали в новых интерпретациях русского православия элементы, характерные для традиции немецкого романтизма и особенно Шеллинга — традиции, бесспорно имеющей нечто общее с тенденциями современной русской философии.

Итак, остается лишь один ответ на наш вопрос, и он состоит в том, чтобы объяснить тенденции русской философской мысли имманентными ей причинами. Философия — это необходимая основа всякой национальной культуры, а метафизика, как мы полагаем, — глубокий корень любой философии. В индивидуальности всякого молодого народа, в его собственном облике, делающем его составной частью и вместе с тем оригинальным фактором мировой цивилизации, метафизика представляет собой тот элемент, без которого невозможно обойтись. Так обстоит дело и с русской нацией, самой молодой из великих наций, которая еще и теперь не полностью определила свою индивидуальную миссию в мировой культуре. И интересно отметить, что метафизические тенденции русской философии — устремления молодости — совпадают с возвратом к метафизике, который происходит (после долгих отступлений в других направлениях) в странах старой философской культуры (во главе с Германией и Францией). Именно поэтому метафизическая тенденция русской философии могла бы, в случае её развития, получить отклик за пределами России. Остается ждать и надеяться, что эта многообещающая тенденция принесет в будущем свои плоды и Россия действительно станет,

как это было с Францией, Германией, Италией, Голландией, Англией, колыбелью великих философских систем, имеющих мировое значение. Глубочайший кризис, который она пережила и продолжает переживать, настолько всколыхнул все её интеллектуальные и моральные силы, что у всякого, кто верит в творческие способности русского народа, есть серьезные основания ждать большого подъема русской философии.

*Перевод с французского И. И. Блауберг*

# Инскрипты С. Н. Булгакова (1896–1912), Ю. В. Ключникова (1923), Г. Г. Шпета (1928), П. Б. Струве (1911–1942), В. В. Зеньковского (1955)[1]

## 1. Булгаков

1.1.

[Оттиск:] *С. Булгаков*. О закономерности социальных явлений // Вопросы философии и психологии. Кн. 35. 1896. Вверху титульного листа:

Многоуважаемому Альфонсу Эрнестовичу Вормсу
от автора[2]

1.2.

*Проф. С. Н. Булгаков*. Краткий очерк политической экономии. Выпуск первый: Основные черты современного хозяйственного строя. М.: Книжный магазин Д. П. Ефимова, 1906 (Религиозно-общественная библиотека. Серия I. № 9). Вверху титульного листа:

Дорогому П. Б. Струве от автора[3]

[1] Публикация М. А. Колерова.

[2] Научная библиотека МГУ. Инв. № Вормс 4731. *Альфонс Эрнестович Вормс* (1868 — после 1930) — правовед, в 1890-е гг. — близкий знакомый В. А. Маклакова и С. Н. Булгакова по юридическому факультету Московского университета.

[3] Фундаментальная библиотека Санкт-Петербургского политехнического университета. На титульном листе владельческий штамп:

1.3.

*С. Булгаков.* Философия хозяйства. Часть первая. Мир как хозяйство. М.: Путь, 1912. Вверху титульного листа:

Глубокоуважаемому Борису Петровичу Вышеславцеву
от автора[4]

**2. Ключников**

*Ю. В. Ключников.* На великом историческом перепутьи. Берлин: Издание журнала «Смена Вех», 1922. На титуле сверху:

Многоуважаемому Николаю Ивановичу Бухарину
от автора. Берлин, 1923[5]

**3. Шпет**

*Густав Шпет.* Внутренняя форма слова (Этюды и вариации на темы Гумбольдта). М.: ГАХН, 1927. На авантитуле сверху:

Владимиру Михайловичу Волькенштейну с истинным уважением от автора. М<осква>. <1>928[6]

**4. Струве**

4.1.

*П. Струве.* На разные темы (1893–1901). Сборник статей. СПб.: О. Н. Попова, 1902. На титуле:

«Библиотека П. Б. Струве. № 2972» (П. Б. Струве преподавал в Политехническом институте императора Петра Великого, которому и передал часть своей библиотеки).

[4] Научная библиотека МГУ. Инв. № 1870-9-86.

[5] Научная библиотека Федеральных Архивов (Москва). Инв. № 06 032.

[6] Частное собрание. Москва.

Валерию Яковлевичу Брюсову на добрую память от его искреннего почитателя. П. Струве[7]

4.2.

*П. Струве.* Patriotica: Политика, культура, религия, социализм. СПб: Д. Е. Жуковский, 1911. На втором титульном листе:

Валерию Яковлевичу Брюсову в знак глубокого уважения и на добрую память о совместной работе. П. Струве. С. Петербург. Апрель 1911 г.[8]

4.3.

*П. Струве.* Хозяйство и цена. Критические исследования по теории и истории хозяйственной жизни. Часть первая. СПб.; М. [В. П. Рябушинский], 1913[9]. На титуле:

Валерию Яковлевичу Брюсову в знак уважения на добрую память от автора. Май 1913 г.[10]

4.4.

[Оттиск:] *П. Б. Струве.* С. П. Шевырев и западные внушения и источники теории-афоризма о «гнилом», или «гниющем» западе. Изыскания, сопоставления и материалы // Записки Русского Научного Института в Белграде. 1940. Вып. 17. С. 201–263. Вверху страницы:

[7] ОР РГБ. Ф. 386. № 1403.

[8] ОР РГБ. Ф. 386. № 1405.

[9] В этом экземпляре книги: правка рукой В. Я. Брюсова, в частности — поправки к переводу из Диоклетиана на сс. 243, 245 и др. См. также в собрании РНБ (Санкт-Петербург): *П. Струве. Некоторые основные положения эмпирического учения.* СПб.*, 1907* (дарственная надпись П. Б. Струве — А. А. Кауфману); *А. Н. Миклашевский. Денежный вопрос в литературе и в явлениях действительной жизни.* СПб.*, 1896* (дарственная надпись А. Н. Миклашевского — П. Б. Струве).

[10] ОР РГБ. Ф. 386. № 1407.

Глубокоуважаемому Андрею Дмитриевичу Андрееву на добрую память. Автор. Белград. Март 1942 г.[11]

### 5. Зеньковский

*Прот. В. Зеньковский.* Русские мыслители и Европа: Критика европейской культуры у русских мыслителей. Второе издание. Париж: YMCA-PRESS [1955]. Наверху авантитула:

Дорогому Петру Константиновичу Иванову на добрую память В. Зеньковск<ий>. 1955. 3/VII.[12]

[11] Описано по копии. Местонахождение оригинала неизвестно.
[12] Частное собрание. Москва.

**Мемориальный Дом-музей С. Н. Дурылина в Болшеве**

## Инскрипты

### С. Н. Дурылина, В. Н. Фигнер, И. А. Ильина, Н. К. Метнера, Л. М. Лопатина, В. В. Васнецова, В. А. Кожевникова, Б. Л. Пастернака, М. В. Нестерова и других из фондов Мемориального Дома-музея С. Н. Дурылина в Болшеве (1904–1955)

Мы публикуем неизвестные автографы, сохранившиеся на книгах мемориальной библиотеки С. Н. Дурылина, находящейся в его кабинете в Мемориальном Доме-музее в Болшево, а также на книгах коллекции А. А. Сабурова — друга и ученика С. Н. Дурылина[1]. Эти книги, в подавляющем большинстве своем, должны были быть представлены на выставке «Раритеты из собрания Болшевского Дома: книжные коллекции С. Н. Дурылина и А. А. Сабурова», которая должна была состояться летом 2008 года в Библиотеке русской философии и культуры «Дом А. Ф. Лосева» (Москва). Выставка не состоялась по причинам, не зависящим ни от «Дома А. Ф. Лосева», ни от нашего Музея, и мы рады — хотя бы в такой форме — представить ее читателю.

Большая часть автографов сделаны рукой С. Н. Дурылина и представляют собой посвящения его жене, Ирине Алексеевне Комиссаровой-Дурылиной, его ученику

[1] См. о нем: *А. А. Сабуров-мл.* Неизвестные инскрипты С. Н. Дурылина из коллекции Андрея Александровича Сабурова // Сергей Дурылин и его время: Тексты. Исследования. Библиография. М., 2008.

Андрею Александровичу Сабурову; надписи пояснительного характера, списки стихотворений. Остальные инскрипты принадлежат В. В. Васнецову, Г. С. Виноградову, В. В. Гиляровскому, И. А. Ильину, Е. П. Казанович, В. А. Кожевникову, А. Ф. Кони, П. Б. Мансурову, Н. К., Э. К. и К. П. Метнерам, М. В. Нестерову, Б. Л. Пастернаку, К. В. Пигареву, В. Н. Фигнер. Расположены автографы в хронологическом порядке, при этом учитывалась хронология посвящений, а не книг. В случае, когда инскрипт не датирован, предположительный год «дара» заключен в квадратные скобки. Автографы подготовлены к публикации ответственными хранителями коллекции «Мемориальная библиотека» Т. Н. Резвых и коллекции А. А. Сабурова Г. В. Нефедьевым. Предисловие и примечания А. Р.

**1904**

1.

*Fritz Stahl*. Wie sah Goethe aus Berlin. Drukt und Verlag von Georg Reimer, 1904. На титульном листе черными чернилами:

Emil Medtner Weimar December 1904. [2]

2.

*А. Ф. Кони*. Федор Петрович Гааз. Третье изд., доп. СПб.: Издание А. Маркса. 1904. На обороте форзаца автограф А. Ф. Кони черными чернилами:

Варваре Павловне Басиной в знак искреннего уважения от автора.
Сестрорецкий курорт 1904 г.
Августа 14. [3]

[2] Мемориальный Дом-музей С. Н. Дурылина в Болшеве (Далее — *МДМД*) Колл. А. А. Сабурова. КП-1624.

[3] *МДМД*. Колл. А. А. Сабурова. КП-1462.

## 1906

1.

*Вера Фигнер.* Стихотворения. СПб.: Типография А. Гольдберга, 1906. На титульном листе:

С. Дурылину от автора. В. Фигнер. 5. XII. 1906.[4]

2.

*N. Medtner.* Zwei Marchen fur Pianoforte. Op. 8. Preis Rbl. 1.20. Eigentum des Verlegers P. Jurgenson. Moskau, Leipzig [s. a]. На титульном листе в правом верхнем углу автограф Н. К. Метнера черными чернилами:

Дорогим, несравненным родителям от горячо любящего их и благодарного Коли. 6 го Декабря 1906 г.[5]

## 1907

Ueber die Bestimmung des Gelehrten. Ueber die Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit. Vorlesungen von *Iohann Gottlieb Fichte*. (Universal Bibliothek. № 526, 527). Leipzig. Verlag von Philipp Reclam jum [s. a]. На титульном листе автограф И. А. Ильина черными чернилами:

Иван Ильин 1907 г. 6 марта Москва.[6]

[4] *МДМД*. Колл. «Мемориальная библиотека». КП-1315.

[5] *МДМД*. Колл. А. А. Сабурова. КП-1566. Ср. также еще один чисто семейный метнеровско-сабуровский автограф: *Г. Х. Андерсен*. Собрание сочинений: В 4-х т. Т. 1. Полное собрание сказок, рассказов и повестей. Часть 1. СПб.: Типо-литография, истопечатня и переплетная С. М. Николаева, 1894. На шмуцтитуле дарственная надпись чернилами: «Дорогому и милому внуку Андрюше на добрую память от горячо любящего дедушки. К. П. Метнер 25 февраля 1911 года. Пусть этой книги милые рассказы Возбудят в душеньке твоей Прелестные цветки!» (*МДМД*. Колл. А. А. Сабурова. КП-1585).

[6] *МДМД*. Колл. А. А. Сабурова. КП-1508.

## 1913

1.

Цветочки святого Франциска Ассизского. Перевод А. П. Печковского[7]. Вступительная статья С. Н. Дурылина. М.: «Мусагет», 1913. На титульном листе:

Благоухайте, милые цветочки,
На бедном севере моем!
Во имя Господа раскройте почки
Благоухающим цветком!
Цветочки Умбрии простой!
Вы те же,
В благоуханье тех же сил,
Что Сергий кроткий тихо в Радонеже
Во дни святые насадил,
Благовествуйте, милые, простые,
О брате тихом и простом,
О нем, прошедшем все пути земные,
Христовым благостным путем[8].
С. Д.

2.

*Л. М. Лопатин.* Вл. Соловьев и князь Е. Н. Трубецкой // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 119.

[7] *МДМД.* Колл. «Мемориальная библиотека». КП-3474.

[8] Это стихотворение было опубликовано: Антология. М.: Мусагет, 1911. Примечание С. Н. Дурылина 1944 (?) года: «Сколько русского было в этом „францисканстве“ С. Раевского явствует из его 4-го стихотворения: оно вовсе не было замечено Гумилевым, но оно насквозь — русское, православное, а тон его тот же, что тон и напев якобы „католических сонетов“. На посвящении „Сказаний о бедняке Христовом“ Северный писал: „Цветочки Умбрии простой! Вы те же, в благоуханьи тех же сил, что Сергий тихий в Радонеже во дни святые насадил“. Верилось, что Франциск и Сергий животворят одной молитвой, одной правдой» (*МДМД.* Колл. «Мемориальный архив». КП-325/4. Л. 23).

С. 339–374. Оттиск[9]. На первой странице:

Многоуважаемому Федору Дмитриевичу Самарину[10] на добрую память от Л. Лопатина.

**1914**

1.

*Сергей Дурылин*. Судьба Лермонтова. Оттиск // Русская Мысль. 1914. Кн. 10[11]. На 1-й странице:

Бесценному [Григорию Алексеевичу Рачинскому] — старшему другу и друговодителю, трижды дорогому — от любящего его автора. 7 ноября 1914 года. Перед всенощной[12].

2.

*В. В. Васнецов*. Подводная быль. М.: А. А. Левенсон, 1914[13]. На титульном листе чернилами:

Дорогому, милому, глубокоуважаемому Михаилу Александровичу Новоселову.
В. Васнецов. 1914. 4 мая.

**1916**

*В. А. Кожевников*. Буддизм в сравнении с христианством. Пг. 1916[14]. На титульном листе:

[9] *МДМД*. Колл. «Мемориальная библиотека». КП-1290.

[10] *Федор Дмитриевич Самарин* (1858–1915) — общественный и церковный деятель, один из активных членов «Кружка ищущих христианского просвещения» (т. н. «новосёловского» кружка).

[11] *МДМД*. Колл. «Мемориальная библиотека». КП-1297.

[12] Слова «Григорию Александровичу Рачинскому» набраны типографским шрифтом. Подробнее об этом посвящении и о его адресате: *Сергей Дурылин*. Судьба Лермонтова. Комментарии // Сергей Дурылин и его время: Тексты. Материалы. Библиография / Исследования по истории русской мысли. Т. XIV. Т. 14. М., 2008.

[13] *МДМД*. Колл. «Мемориальная библиотека». КП-1233.

[14] *МДМД*. Колл. «Мемориальная библиотека». КП-1016.

Дорогому и многоуважаемому Сергею Николаевичу
Дурылину с любовью, на добрую память, от автора[15].
Москва. 25 сент. 1916 г.

**1917**

*П. Мансуров*. Церковный собор и Епископы — его члены. М.: Типо-литография И. Ефимова, 1912[16]. На первой странице обложки:

Дорогому Сергею Николаевичу Дурылину на память
о совместном труде в святом деле.
Сентября 1917 г. От автора[17].

**1921**

*Сергей Дурылин*. Жалостник. Рассказ. М. Издание религиозно-философской библиотеки. 1917[18]. На титульном листе фиолетовыми чернилами:

Милому моему ученику и другу Андрюше Сабурову дарю на память обо мне как о писателе русском, лучшее, что я написал. Писано это в <1>915 г. Подарено 15/XII 921 г.

[15] *Владимир Александрович Кожевников* (1852–1917) — историк культуры, общественный деятель, один из членов-учредителей «Кружка ищущих христианского просвещения» (т. н. «новоселовского» кружка). См. о нем: *Н. А. Сетницкий*. В. А. Кожевников. 1852–1917–1927 // Высшая школа в Харбине. Известия юридического факультета. Т. 4. Харбин, 1927.

[16] *МДМД*. Колл. «Мемориальная библиотека». КП-1289.

[17] *Павел Борисович Мансуров* (1860–1932) — дипломат, церковный и общественный деятель, один из членов-учредителей «Кружка ищущих христианского просвещения» (т. н. «новоселовского» кружка) и идеологов созыва Собора 1917–1918 гг. Ср. брошюру С. Н. Дурылина на эту тему: *Сергей Дурылин*. Церковный Собор и русская Церковь. М., Универсальная библиотека. [Народная библиотека. Сер. Полит. № 59], 1917.

[18] *МДМД*. Колл. А. А. Сабурова. КП-1660.

По рассказу этому — я принадлежу к школе Леонтьева, Лескова, Кохановской, — но не ненавистных мне Л. Толстого, Чехова, Тургенева. Рассказ этот вымышлен, но то, о чем он, не вымышлено. Он православный рассказ. И он — хороший рассказ, или, скорее, повесть. С. Д.

**[1928]**

*Е. П. Казанович.* Федор Иванович Тютчев в своих письмах. Л.: Отделение русского языка и словесности АН СССР, 1926[19]. На первой странице обложки:

Многоуважаемому Сергею Николаевичу Дурылину на добрую память. Е. Казанович[20]

**1929**

Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия Чудотворца и похвальное ему слово, написанныя учеником его Епифанием Премудрым в XV веке. Печатаются по Троицким спискам XVI века, с разночтениями из Синодального списка Макарьевских Четьи-Миней, с присоединением стихир Преподобному по напеву, именуемому «Трезвон», положенных на церковныя линейныя ноты в начале XVIII столетия. Сообщил Архимандрит Леонид. СПб.: Типография В. Балашова, 1885[21]. На титульном листе автограф Г. С. Виноградова[22] фиолетовыми чернилами:

[19] *МДМД.* Колл. «Мемориальная библиотека». КП-1301.
[20] *Евлалия Павловна Казанович* (1886–1942) — литературовед, переводчик; одна из старейших сотрудниц «Пушкинского Дома» (ИРЛИ РАН, СПб.); друг и корреспондент С. Н. Дурылина с 1928 г. См.: Письма Е. П. Казанович С. Н. Дурылину (1928–1934) // *МДМД.* Колл. «Мемориальный архив». КП-525/23.
[21] *МДМД.* Колл. «Мемориальная библиотека». КП-2513/1.
[22] *Георгий Семенович Виноградов* (1886–1945) — этнограф и фолькло-

Дорогому Сергию Николаевичу Дурылину в день Ангела.
1929

## 1930

*Борис Пастернак*. Поверх барьеров. М.-Л.: Госиздат, 1929. На форзаце:

Сергею Николаевичу Дурылину, дорогому человеку,
мизинца которого я не стою.
Б. Пастернак. 21.II.30. Москва[23].

## 1934

1.

*В. Гиляровский*. Друзья и встречи. М.: «Советская литература», 1934[24]. На листе между форзацем и фронтисписом:

Дорогой Сергей Николаевич! Примите этот мой сердечный отдарок за Ваш интереснейший для меня подарок, напомнивший мне мою литературную юность и зверство, проявленное цензором К. Леонтьевым над моими стихами. Три раза перечеркнул, и мало того — еще поставил рядом какой-то угол и знак вопроса! Что он этим хотел сказать — не додумаюсь, а черкал зло! Эту гранку с Вашей милой надписью сохраню, и она войдет в мои «Записки репортера» в главу о цензуре.
Любящий и уважающий Вас, дядя Гиляй. 14.V.34. Москва. Столешники.

рист (см., напр.: *Г. С. Виноградов*. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилого населения Сибири // Сб. Трудов профессоров и преподавателей Гос. Иркутского университета. Иркутск, 1923. Вып. 5); друг и корреспондент С. Н. Дурылина.

[23] *МДМД*. Колл. «Мемориальная библиотека». КП-1684. Переписка между С. Н. Дурылиным и Б. Л. Пастернаком опубликована: Две судьбы (Б. Л. Пастернак и С. Н. Дурылин. Переписка) / Публ. М. А. Рашковской // Встречи с прошлым. Вып. 7. М., 1990.

[24] *МДМД*. Колл. «Мемориальная библиотека». КП-3476.

2.

*С. Дурылин*. Гоголь и Аксаковы // Звенья. М.: Academia, 1934. Т. 3–4. С. 325–364. Оттиск.[25] На 1-й странице оттиска:

Милой родной Арише с любовью — автор

На последней странице:

Написано в Киржаче, в 1931 году

**1937**

*А. Пушкин*. Сочинения. Редакция, биографический очерк и примечания Б. Томашевского. Вступительная статья В. Десницкого. Л.: ГИХЛ, 1935[26]. На нахзаце:

Пишу эти строки 1937 года, в 2 ч. 15 м. дня (по солнцу), в час, когда сто лет тому назад умер Пушкин. Ирина ушла к памятнику его, на Страстную площадь, а я прервал писание статьи „Отражение архитектуры в поэзии Пушкина". Ирина сказала, уходя: "Иду точно к покойнику"... „Убит, но жив". „Неподкупный голос мой был эхо русского народа". Все мы виноваты перед Пушкиным. Кто же соблюл, — уж не говорю: умножил, — чистоту его речи, богатство его мысли, светлость его любви к родине, правду его благородства и солнечности? Никто. Все грешны перед ним. Сто лет прошло, а он полнее, правдивее, мудрее, светлее всех! И со своей искренностью и высотою он как не умещался, так и не умещается в нашу жизнь, мысль, слово. Всегда он больше, всегда он полнее, всегда он правдивее. Так будет всегда. Он всегда будет больше всех, как солнце больше всех на небе. 2 ч. 15 м. дня 29 января. Ст. ст. 1937[27].

[25] *МДМД*. Колл. «Мемориальная библиотека». КП-945.

[26] *МДМД*. Колл. «Мемориальная библиотека». КП-711.

[27] «Пушкиниана» С. Н. Дурылина столь же неисследована, сколь и обширна. Приведем неполный список «пушкинских» текстов

С. Н. Дурылина, опубликованных им при жизни в различных изданиях: При жизни поэта. Из истории пушкинских постановок // «Советское искусство». 1934. 29 авг.; Пушкин о театре // Рабочая Москва. 1935. 5 февр.; Замышленный побег. Из забытых свидетельств о Пушкине // Огонек. 1936. № 17. С. 16–17; Пушкин на сцене. 1. Драматизированный Пушкин // Театр и драматургия. 1936. № 8. С. 470–482; Пушкин и театр. «Борис Годунов» на сцене // Театр и драматургия. 1936. № 9. С. 515–528; Маленькие трагедии // Театр и драматургия. 1936. № 10. С. 578–587; Библиотека Пушкина-драматурга // Театр и драматургия. 1936. № 11. С. 678–680; Пушкин в театре. «Жених» // Театральная декада. 1936. № 34. С. 1–2; «Пушкин». Трагедия Андрея Глобы. [Рец. на: *А. Глоба*. Пушкин // Красная новь. 1936. № 8] // Театральная декада. 1936, № 30. С. 8–9. (Подпись: *Книжник*); Отражение архитектуры в поэзии Пушкина // Архитектура СССР. 1937. № 3. С. 33–37. Чтецы Пушкина // Красная новь. 1937. Кн. 1. С. 206–222; Последняя квартира Пушкина // Огонек. 1937. № 2–3. С. 39–40; Два юбилея. (Пушкинские юбилеи прежде и теперь) // Смена. 1937. № 1. С. 9–11; Пушкин на сцене. Пушкин и Комиссаржевская // Театральная декада. 1937. № 2. С. 7. Маленькие трагедии Пушкина // Театральная декада. 1937. № 8. С. 3–4; Новинки Пушкинианы. (Обзор литературы) // Театральная декада». 1937. № 11. С. 11. (Подпись: *Книжник*); «Борис Годунов» на сцене Малого театра // Театральная декада. 1937. № 13. С. 3–4; Пушкин — редактор. (О привлечении Пушкиным А. А. Шаховского в «Литературную газету») // Тридцать дней. 1937. № 1. С. 72–84; Пушкин и владелец «амуров» и «зефиров». (Знакомство А. С. Пушкина с Г. П. Ржевским) // Тридцать дней. 1937. № 1. С. 75–78; Пушкин и Елизавета Кульман // Тридцать дней. 1937. № 2. С. 87–91; Пушкин и пасторы. (Из забытых свидетельств о Пушкине) // Тридцать дней. 1937. № 2. С. 83–86; Маленькие трагедии Пушкина // Тридцать дней. 1937. № 5. С. 86–93; Пушкин и Щепкин // Тридцать дней. 1937. № 10. С. 81–88 (в соавт. с Д. Щепкиным); Пушкин и Щепкин // Вечерняя Москва. 1937. 3 янв.; Пушкин и восстание Риего в Испании // Вечерняя Москва. 1937. 15 янв.; Пушкин о театре // Рабочая Москва. 1937, 5 февр.; Любимый народом. (Произведения А. С. Пушкина в самодеятельном театре) // Советское искусство. 1937. 11 февр.; «Борис Годунов». К театру Пушкина // Горьковец. 1937. 23 апр.; Пушкин и Даргомыжский. К 120-летию со дня рождения композитора А. С. Даргомыжского // Тридцать

дней. 1938. № 2. С. 75–82; Рец. на: *М. Б. Загорский*. Пушкин и театр. М.: «Искусство», 1940 // Советское искусство. 1940. 31 авг.; Великий русский поэт. К 145-летию со дня рождения А. С. Пушкина // Вечерняя Москва. 1944. 6 июня; Образы Пушкина в балете «Бахчисарайский фонтан» / В кн.: «Бахчисарайский фонтан». Свердловск, 1946. С. 2–8; Пушкин и Щепкин // Театр. 1949. № 5. С. 69–80; Драматургия Пушкина // Комсомольская правда. 1949. 3 июня; Гений. (А. С. Пушкин) // Социалистическое наследие. 1949. 5 июня; и, наконец, библиография в: Пушкин на сцене / Отв. ред. Н. А. Бродский. М.; Изд-во АН СССР, 1951 (АН СССР. Научно-популярная серия). С. 277–286.

Нетрудно заметить, что вся эта библиография включает в себя преимущественно «датские» (т. е. посвященные датам — столетию со дня смерти и стопятидесятилетию со дня рождения А. С. Пушкина) и/или театроведческие статьи; не исключены повторы — случаи, когда «базовый» текст публиковался сначала в одном из центральных журналов, а потом его вариант — в провинциальной печати или в газетах. Исключение составляет только цикл статей о Пушкине, опубликованный в журнале «Тридцать дней». Сам С. Н. Дурылин к своей «юбилейной» и «датской» деятельности был достаточно критичен: « (...) я на протяжении трех месяцев перенес два серьезных гриппа и переношу второй юбилей — был Крыловский, на носу Грибоедовский. Юбилеи кормят, но и отнимают все силы. А я ведь, что напишу, то и съем, какую лекцию прочту, ту и съем. У меня нет никаких иных источников существовать» (Письмо С. Н. Дурылина П. П. Перцову от 24 декабря 1944 // *МДМД*. Колл. «Мемориальный архив». Фонд П. П. Перцова. КП 322/3. Л. 49). Столь же критичен был «болшевский мудрец» и к подавляющему большинству современных ему исследований об А. С. Пушкине, предпочитая позитивистской «научности» и «достоверности» интуитивное «схватывание» внутренних форм смысла; прояснение ускользающих смыслов через реконструкцию контекстного фона.

Среди людей дурылинского круга такие люди были (к примеру, Петр Петрович Перцов и его «Литературные афоризмы»); правда, их исследования не имели издательской перспективы: «Милый Петр Петрович! (...) Посылаю перепечатанный экземпляр „афоризмов“. Я перечел их (в который раз!) с восхищением. Вот, как надо писать о Пушкине и Лермонтове! Тут и любовь к ним, и правда о них, — и нет ужасного „поклонения“ всем решительно

„трудам и дням“ их вплоть до последней неверно поставленной запятой, вплоть до точной даты посещения ими бордели Софьи Оспатьевны. Я даю Вам слово, что когда-нибудь добьюсь, что <”>Афоризмы<”> будут напечатаны отдельной книжкой. Они никогда не устареют (...) Можно наговорить много острого, умного и красивого около Пушкина, но это будет все таки речь о себе под предлогом Пушкина, и это мне ненужно, ибо я хочу слышать речь о Пушкине. (...) Самое замечательное у Вас — это „Литературные афоризмы“. Это так свежо, ново и сердечно умно, что всегда хочется заставить краснеть перед ними „пушкинистов“, „толстовцев“, „тургеневцев“, и сам я краснею всегда пред ним, время от времени перечитывая. Сколько трухи напечатано в многих томах о Пушкине, „а вот эта книжка небольшая, томов немногих тяжелей“, все еще не издана!”» (это письма С. Н. Дурылина П. П. Перцову от 20/VII. 1940 и 28/III. 1942 // *МДМД*. Колл. «Мемориальный архив». Фонд П. П. Перцова. КП 322/3. Л. 12, 33. Впрочем, таким человеком был и он сам. «Пушкинская» тема полнее всего раскрылась в неопубликованных работах С. Н. Дурылина разного жанра — от либретто и комедий до исследований: «Барышня-крестьянка». Либретто. Первая редакция — 1928 г., вторая — 1947 г. // *МДМД*. Колл. «Мемориальный архив». Форд С. Н. Дурылина. КП 526/1–4, РГАЛИ. Фонд 2980. Оп. 1. Ед. хр. 210 (только вторая редакция); Домик в Коломне. Комедия в трех действиях (первая редакция — 1931, вторая — 1949 гг.) // *МДМД*. Колл. «Мемориальный архив». Фонд С. Н. Дурылина. КП 526/7–13, РГАЛИ. Фонд 2980. Оп. 1. Ед. хр. 208 (только первая редакция); Пушкин в Арзамасе. Комедия в трех действиях и стихах // *МДМД*. Колл. «Мемориальный архив». Фонд С. Н. Дурылина. КП-526/14–15, РГАЛИ. Фонд 2980. Оп. 1. Ед. хр. 208; Пушкин и Грибоедов, «Борис Годунов» и «Горе от ума». К истории творческой взаимности. Исследование. Не окончено. // *МДМД*. Колл. «Мемориальный архив». Фонд С. Н. Дурылина. КП-268/ 8; главы о Пушкине в книгах «О нянях» (Там же. КП-325/15) и «Как умирают» (КП-325/1), и, наконец, работа «Забытое о Пушкине» (1931–1934 гг.), состоящее из Предисловия, одиннадцати глав («Пушкин и пасторы», «Записка, писанная к А. С. Пушкину на Кавказе у горячих вод», «Жуковский о Пушкине», «Пушкин о Лермонтове», «Замышленный побег», «Пушкин-редактор», «Крепостной „роман“ Пушкина», «Из отзывов Гоголя о Пушкине», «Пушкин и Елизавета Кульман», «Из „живых слов“ Пушкина», «А. С. Пушкин

## 1939

1.

*С. Дурылин*. Кандалакшский «Вавилон». (К изучению северных лабиринтов). М. 1914[28]. На титульном листе:

Дорогой Арише — с любовью автор. 1939.

На С. 17 автограф С. Н. Дурылина:

Поездка была в 1911 г. Статья написана весною 1912 — в Крюкове, под Москвою.

2.

Семья Садовских. Сборник под редакцией Вл. Филиппова. М.-Л.: ВТО, 1939[29]. На форзаце:

Милая моя Аришенька, с какой радостью повел бы я тебя посмотреть в Малый театр посмотреть О. О. Садовскую. Но — увы — это невозможно. Так посмотри же Садовскую в моей статье![30] Твой С. Д. Болшево, 18,11,1940.

и А. С. Даргомыжский») и Постскриптума «Современница Пушкина (из моих воспоминаний)» (КП-2064) — блестящий образец «контекстного» исследования. Некоторые из глав его Дурылину удалось опубликовать при жизни, правда, в редуцированном варианте.

[28] *МДМД*. Колл. «Мемориальная библиотека». КП-720.

[29] *МДМД*. Колл. «Мемориальная библиотека». КП-727.

[30] Ср.: «Было так интересно ходить в театр с Сергеем Николаевичем Дурылиным, <он> был полного внимания к Сцене, Исполнителям и зрителям, у Него из Его поля зрения ничего не ускользало. Музыку Он слушал, как будто Он был музыкант, Дирижер, так слушал, что можно было на него смотреть и дивиться Его знанию. Придя домой, вспоминал, как исполняли на Сцене Актеры, какое большое принимал участие Режиссер, Художник и декорации, что больше всего нравилось в спектакле публике, Художник, или Режиссер-Исполнители, если ничего не выделялось резко в спектакле, считал, что спектакль в полном Ансамбле» (И. А. Комиссарова-Дурылина. Воспоминания о Сергее Николаевиче // *МДМД*.

## 1940

1.

Нива. Иллюстрированный журнал политики и современной жизни. 1907. № 20[31]. На С. 322. автограф М. В. Нестерова:

Дорогому другу моему С. Н. Дурылину на память о многом хорошем в нашей жизни. Мих. Нестеров. 1940 г. Июль

2.

*С. Н. Дурылин*. Репин и Гаршин. ГАХН. Выпуск 7. М. 1926[32]. На первой странице:

Милой Арише дарю этот обломочек книги моей о Гаршине[33], которую не суждено было мне написать. С. Д. Болшево, 1940, 6, II.

## 1941

«Мещане» М. Горького. Литературная и сценическая история / Общ. ред. С. Балухатого. М.-Л.: ВТО, 1941[34]

Колл. «Мемориальный архив». КП-611/70. Л. 15. Стилистические особенности источника сохранены).

[31] *МДМД*. Колл. «Мемориальная библиотека». КП-1194.

[32] *МДМД*. Колл. «Мемориальная библиотека». КП-709.

[33] Избранная «гаршиниана» С. Н. Дурылина: Художник — праведник (Памяти В. М. Гаршина) // Свободное Воспитание. 1907/1908. № 9. С. 59–64; Детские годы В. М. Гаршина. Библиографический очерк. М.: Типо-лит. т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1910 (Б-ка И. И. Горбунова-Посадова для детей и юношества. № 168); Из жизни В. М. Гаршина // Маяк. 1913. № 3. С. 63–68; Гаршин как детский писатель // Свободное Воспитание. 1912/1913. № 7. С. 27–46, № 8. С. 65–82; Погибшие произведения Гаршина // Русские Ведомости. 1913. 25 марта; О погибших произведениях Гаршина // Голос минувшего. 1914. № 3. С. 287–289; Вс. М. Гаршин. Из записок биографа // Звенья. М. –Л.:Academia, 1935. Т. 5. С. 571–676.

[34] *МДМД*. Колл. «Мемориальная библиотека». КП-778.

На форзаце:

Милой моей соработнице, печальнице, заступнице, родной моей Арише, приношу не без смущения и эту скучную книжку, в которой помещена моя статья[35], о которой Аришенька заботилась больше, чем статья эта заслуживала. Автор. Болшево, 17, VI, 1941 (гостит Мих<аил> Вас<ильевич Нестеров>, уезжает Поля, я сижу над работой, Ариша в Москве, жара и скука).

**1943**

*С. Дурылин.* Михаил Юрьевич Лермонтов. М.: Молодая гвардия, 1944 (Серия: Великие русские люди)[36]. На титульном листе:

Милой Мурочке[37], моей помощнице-певунье при этой работе. Автор. 12.VII.1943

[35] Речь идет о статье: *С. Н. Дурылин.* Сценическая история пьесы «Мещане» в советские годы //«Мещане» Горького. Литературная и сценическая история. Общ. ред. С. Балухатого. М. — Л.: Изд. ВТО, 1941. С. 264–294.

[36] *МДМД.* Колл. «Мемориальная библиотека». КП-3376. Об этой книге С. Н. Дурылин писал П. П. Перцову: «Милый Петр Петрович! Вот Лермонтов, который никак не мог достичь до Вас в течение двух месяцев. „Таков, Фелица, я развратен“... Второго, следующего стиха произнести не смею. Радуюсь, что Вы пишете Шехеразаду. А я все пишу Нестерова. Порадуйте меня, напишите несколько слов о „Лермонтове“. Вы поймете, конечно, что тема ЛЕРМОНТОВ во всей своей глубине и полноте не может вместиться в книжку, изданную „Молодая Гвардия“, и о том, чего нет в этой книжке, приходится говорить: „На нет и суда нет“. Суд может быть лишь о том, что есть в этой книжке. Сердечно Вас обнимаю. Ваш С. Д.» (*МДМД.* Колл. «Мемориальный архив». Фонд П. П. Перцова. КП-322/3. Л. 51. Письмо получено адресатом 15/XII 1944).

[37] *Мурочка, Мурка, Муруша* — кошка С. Н. Дурылина (с 1941 года). Ср.: «Дорогой Петр Петрович! На столе сидит Ваша любимица

## 1944

*Сергей Раевский*. Стихотворения. Оттиск // Антология. М.: «Мусагет», 1911[38]. На первой странице:

Милой моей Арише — оттиск моих стихов из сборника „Антология“ (М, 1912[39]), где помещены стихи Блока, А. Белого, М. Волошина и др.) — с любовью автор. Болшево. 1944. Ильин день. С. Дурылин.

## 1946

*Валерий Брюсов*. Избранные стихотворения. Составление и редакция Иоанны Брюсовой. М.: ГИХЛ, 1945[40]. На обороте форзаца:

Дорогому дяде Сереже от племянника[41] в день общих именин. 8 октября 1946 г. Москва.

На последней странице автограф С. Н. Дурылина:

Неужели вы близки, к исполнению близки.
Мечты моей юности, и в старый Царьград,
Где дремлют гаремы, где грустят одалиски,
Войдут легионы европейских солдат?
И над Айя-Софией в синеве, полной чаек,

Мурка и, поджав лапки, смотрит одобрительно, как я пишу Вам письмо. Она шлет Вам привет, — просит сообщить, что у нее родилось двое котят — прелестные кошечки Киса́нька (в честь нашего Киса́на) и Лушка. Игруньи удивительные! Варька также здравствует и Вам кланяется. Итак, у нас сейчас четыре кошки! Безумие! Но ничего, кроме радости, ничего от них нет. Не то, что от людей» (*МДМД*. Колл. «Мемориальный архив». Фонд П. П. Перцова. КП-322/3. Л. 20. Это письмо от 9/XI — 1941 г.).

[38] *МДМД*. Колл. «Мемориальная библиотека». КП-985.

[39] Ошибка памяти С. Н. Дурылина. «Антология» увидела свет в 1911 году.

[40] *МДМД*. Колл. «Мемориальная библиотека». КП-3280.

[41] *Племянник* — Сергей Георгиевич Дурылин (род. 1922).

Крест Юстиниана встанет вместо луны
Выступят ясно краски прежних мозаик,
Глянут лики святых снова с каждой стены?
И священник, кончая старый чин литургии,
Что четыре столетья назад прервана,
Возгласит на амвоне восклицанья святые
И ответит толпа коленопреклонена?
Спит Стамбул мусульманский, он забыл крестоносцев,
Но чу! Над Босфором словно гром прогремел —
То вновь крестоносцы с высоты броненосцев
Засыпали снарядами валы Дарданелл.

**1947**

*И. А. Крылов*. Исследования и материалы. Под ред. Д. Д. Благого и Н. Л. Бродского. М.: Гослитиздат, 1947[42]. На форзаце:

Милой моей Арише от автора одной из статей этого сборника[43] — с любовью. С Дурылин. 17. XII. 1947. Болшево.
Милая Ариша! Ты всегда любила двух великих русских дедушек — дедушку Крылова и дедушку Кутузова: вот я и написал сразу о двух этих дедушках — о Крылове и Кутузове.
Полюби и эту статью, как любишь тех, о ком она написана. С. Д.

**1948**

*В. Г. Белинский*. Сочинения в 4-х томах. С портретом и факсимиле автора. Т. 1. 1840–1842. М.: Издание С. С. Мошкина, 1898. На форзаце:

[42] *МДМД*. Колл. «Мемориальная библиотека». КП-1225.
[43] Речь идет о статье: Крылов и Отечественная война 1812 года // И. А. Крылов. Исследования и материалы. М., Гослитиздат, 1947. С. 149–186.

Я был очень юн, когда на подаренные кем-то гроши купил себе Белинского, заветного Белинского! Узнав про то, прис<яжный> пов<еренный> В. Н. Сергеев так умилился, что на свой счет отдал мне книги в переплете! И книги эти прослужили мне всю жизнь (3-й том — о Пушкине зачитал гимназист Эггерт) — в течение нескольких десятилетий — я брал отсюда цитаты для своих статей о Белинском, сперва педагогических, потом литературных, а еще потом — театральных. Вот и теперь пользуюсь этой книгой — в 1948, работая над статьей «Белинский и Мочалов»[44]

**1951**

*Е. А. Боратынский*. Стихотворения. Поэмы. Проза. Письма. Ред. К. В. Пигарев. М. ГИХЛ, 1951[45]. На форзаце синими чернилами:

Дорогому Сергею Николаевичу Дурылину
с благодарностью за помощь, оказанную мне в моей работе над статьей о Боратынском. К. Пигарев[46]. 18 III. 1951 г. Болшево.

**1955**

*Л. Н. Толстой*. Избранные рассказы. М.: ГИХЛ, 1953[47]. Внизу на обороте запись рукой И. А. Комиссаровой: «Последний подарок книжечка 1954 г. в ноябре в конце написано». На титульном листе запись рукой

[44] *МДМД*. Колл. «Мемориальная библиотека». КП-3278.
[45] *МДМД*. Колл. «Мемориальная библиотека». КП-1275.
[46] *Кирилл Васильевич Пигарев* (1911–1984) — литературовед; правнук Ф. И. Тютчева, ученик С. Н. Дурылина в 1925–1927 гг. (С. Н. Дурылин преподавал ему русскую словесность в качестве домашнего учителя); впоследствии — второй (после Н. И. Тютчева) директор Музея-усадьбы Ф. И. Тютчева и Е. А. Боратынского в Мураново, и один из крупнейших исследователей их творчества.
[47] *МДМД*. Колл. «Мемориальная библиотека». КП-1343.

И. А. Комиссаровой: «Посмертное счастье на Новый Год от С. Н.». Ниже запись рукой С. Н. Дурылина:

На Новый год не шутки, не проказы — на Новый Год
дарю Толстого Вам „Рассказы“. Болшево, 1955, 1/1.
С. Д. Ирине.

Внизу титульного листа приклеен лист бумаги с машинописным текстом:

И опять слышит он зов того, кто уже окликал его.
„Иду, иду!“ — радостно, умиленно говорит все существо его.
И он чувствует, что он свободен и ничто уже больше не держит его[48].

[48] С. Н. Дурылин умер 14 декабря 1954 года. «13 декабря 1954 года в 11 вечера сделалось Сергею Николаевичу плохо а в 4 часа он скончался инфаркт миокарда. (...) Последние часы его жизни не похожи на других. До самой последней минуты даже секунды он владел собой. В предсмертный час вернее минуты искал правды, спрашивал доктора „это конец? доктор, скажите правду, я смерти не боюсь, я хочу знать конец“. Но и тут правду не сказали ему». — И. А. Комиссарова-Дурылина. «13 декабря 1954 года...». Авторизованная машинопись // *МДМД*. Колл. «Мемориальный архив». КП-611/73. Л. 1.

# Публикации и сообщения

**М. К.**

# Новое о С. Л. Франке и С. Н. Булгакове в журнале «Освобождение» (1903–1905)

Сотрудничество молодого С. Л. Франка в оппозиционном социал-либеральном журнале П. Б. Струве «Освобождение» (1902–1905), печатавшемся заграницей (в Штутгарте и Париже) и доставлявшемся в Россию нелегально, в качестве автора и сотрудника редакции — *биографически* хорошо известно[1]. Однако *библиографически* этот факт политической подёнщины философа адекватно не описан. Вернее, указания на статьи Франка в «Освобождении», несмотря на их значительное число, остаются редкими и неполными фрагментами его творческой библиографии[2].

Как известно, «Освобождение» активно использовалось Струве не только для политической пропаганды, но и для идеологической критики, к которой он, помимо Франка, старался привлечь и других представителей «идеалисти-

[1] Об этом: *С. Л. Франк.* Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956; *С. Л. Франк.* Письма к Н. А. и П. Б. Струве (1901–1905) / Публ. М. А. Колерова, предисл. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова // Путь. № 1. М., 1992. С. 263–311; *Филипп Буббайер.* С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа, 1877–1950. М., 2001. С. 45–56 (английский оригинал: 1995).

[2] *Л. А. Зандер.* Библиографический указатель трудов С. Л. Франка // Сборник памяти С. Л. Франка. Мюнхен, 1954.

ческого направления» (С. Н. Булгакова[3], Н. А. Бердяева[4]). Однако лишь Булгакову повезло с полным переизданием его статей, опубликованных в этом журнале[5] (эпизодический текст Бердяева был переиздан ещё самим автором)[6], — тем временем «освобожденские» тексты самого Струве и Франка, за редким исключением[7], не переизданы.

Несмотря на счастливую судьбу текстов Булгакова, считать оконченным исследование авторского (и корреспондентского) участия С. Н. Булгакова в «Освобождении» преждевременно. «Освобожденской» публицистике Булгакова сопутствовала его же активность в качестве поставщика информации и одного из лидеров антиправительственного движения в высших учебных заведениях Киева, а также о новых настроениях в православной среде (в журнале в 1905 году открылась новая рубрика «Верующие против самодержавия», саму идею и содержание которой можно счесть результатом внушений Булгакова). Поэтому следует отметить, во-первых, сугубо информативный потенциал «Освобождения» как источника: например, несомненно исходящую от самого героя информацию о том, что «С. Н. Булгакову предложено подать

[3] Об этом периоде см. его письма: *М. А. Колеров*. С. Н. Булгаков. Письма к П. Б. Струве (1901–1903) // Исследования по истории русской мысли [6]. Ежегодник за 2003 год. М., 2004.

[4] См.: *М. А. Колеров*. Н. А. Бердяев в начале пути (Письма к П. Б. и Н. А. Струве) [1899–1905] // Лица. Биографический альманах. 3. М.; СПб, 1993.

[5] *С. Н. Булгаков*. Труды по социологии и теологии. Т. 2: Статьи и работы разных лет, 1902–1942 / Сост. В. В. Сапов. М., 1997.

[6] *К. Т-н* [Н. А. Бердяев]. Политический смысл религиозного брожения в России // Освобождение. № 13 (37). 2 (15) декабря 1903. Вошёл в сборник Бердяева «Sub specie aeternitatis».

[7] *Петр Струве*. Палач народа (1905) // Исследования по истории русской мысли. [4] Ежегодник за 2000 год. М., 2000. С. 326–327. Также полностью приведена журнальная рецензия Струве на «Проблемы идеализма» в: *М. А. Колеров*. Сборник «Проблемы идеализма» (1902): история и контекст. М., 2002. С. 174–175.

в отставку»[8] с должности экстра-ординарного профессора Киевского политехнического института, сообщение о содержании текста Конституционного заявления Совета Киевского политехнического института, подписанного, в числе прочих, и Булгаковым[9]. Во-вторых, от переиздания ускользнул ещё один текст философа в «Освобождении», подписанный его известным псевдонимом марксистского периода — Nemo (публикуется ниже)[10].

Все статьи Франка (как и статьи Булгакова) в журнале, по политическим условиям времени и нелегальному статусу издания, были подписаны криптонимами и псевдонимами, атрибуция которых именно Франку стала возможной лишь после публикаций из его эпистолярного наследия (хотя, разумеется, это не гарантирует от ошибок): здесь и вариации шутливого прозвища Франка в семье П. Б. Струве «Нюнич» («Семён Людвигович» в устах маленького сына Струве), и «Н. К.», и др.

Ниже — с сохранением криптонимов — приводятся все установленные статьи Франка, опубликованные в самом двухнедельном журнале и сопровождавших его: сборнике «Освобождения» (так называемых «Книжек Освобождения» вышло два тома) и еженедельном «Листке Освобождения». Даты выхода номеров издания в свет даются по старому стилю (в самом издании давались две даты).

[8] Листок Освобождения. № 10. 27 мая 1904.

[9] Листок Освобождения. № 20. 4 декабря 1904. См. также: *М. А. Колеров*. Заметки по археологии русской мысли: Булгаков, Новгородцев, Розанов // Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник за 2001–2002 годы. М., 2002 (параграф «Булгаков на государственной службе (1903–1905)».

[10] Библиографически это было указано еще в: *Kliment Naumov*. Bibliographie de S. Boulgakov. Paris, 1984. Следует верифицировать на предмет их принадлежности Булгакову и статьи здесь, подписанные криптонимом «Л.»: К аграрному вопросу // Освобождение. 19 октября 1903. № 9. С. 153–158; Новогодний подарок нашим славянофилам // Освобождение. 5 февраля 1904. № 17 (41). С. 306–308.

I.

## С. Л. Франк в «Освобождении»

1. *[Без подписи].* Литература «всеподданнейших увещаний». I // Освобождение. № 20/21. 18 апреля 1903.
2. *[Без подписи].* Литература «всеподданнейших увещаний». II // Освобождение. № 23. 19 мая 1903.
3. *Друг Италии.* Русское самодержавие и итальянское общественное мнение // Освобождение. № 24. 2 июня 1903.
4. *[Без подписи].* Литература «всеподданнейших увещаний». III // Освобождение. № 24. 2 июня 1903.
5. *Н. К.* По-сербски или по-немецки? // Освобождение. № 4 (28). 2 августа 1903.
6. *К. Д.* Русские шпионы перед судом германского парламента // Освобождение. № 15/16 (39/40). 19 января 1904.
7. *Н. К.* Иностранная печать о войне // Освобождение. № 17 (41). 5 февраля 1904.
8. *Н-ч.* «Царит бессмысленная ложь...» // Освобождение. № 18 (42). 19 февраля 1904.
9. *Патриот.* Патриотизм и «Московские Ведомости» // Листок Освобождения. № 4. 17 марта 1904.
10. *Н. К.* Мысли редкого администратора // Освобождение. № 20 (44). 19 марта 1904.
11. *Р.* Из французской печати о войне // Освобождение. № 20 (44). 19 марта 1904.
12. *Н. К.* Мысли редкого администратора // Освобождение. № 21 (45). 2 апреля 1904 (окончание).
13. *Н. К.* Письмо в редакцию // Освобождение. № 22 (46). 18 апреля 1904.
14. *Н-ч.* Памяти Чехова // Освобождение. № 52. 19 июля 1904.
15. *Независимый.* Отцы и дети. К характеристике наших политических направлений // Освобождение. Книга вторая. Paris, 1904.

16. *Н-ч.* Раскол в русской социал-демократии // Освобождение. № 72. 21 июня 1905.
17. *Н. К.* [Рец.:] Общественное движение при Александре II (1855–1881) // Освобождение. № 72. 21 июня 1905.
18. *Н-ч.* О Государственной Думе // Освобождение. № 77. 13 сентября 1905.

## 2.
## *Nemo* [*С. Н. Булгаков*]. К очередным вопросам. Открытое письмо в редакцию «Освобождения»[11]

Многоуважаемый г. редактор!

Переживаемый Россией момент характеризуется стихийной дезорганизацией самодержавия и столь же стихийным ростом недовольства и оппозиции во всех классах общества.

Где же выход? Что делать? — вот мучительные вопросы, терзающие ум и сердце всякого, в ком дух оппозиции соединяется с жаждой деятельности, с настойчивым стремлением помочь России вырваться из уз самодержавия. И перед этими вопросами мысль современного русского человека часто бессильно складывает крылья. Разрешение их требует политического творчества. Если рост недовольства и протеста может идти стихийным путем, то вопросы положительной программы нуждаются в систематической, принципиально выдержанной пропаганде. К сожалению, неопределенность, неясность, противоречия в вопросах положительной политической программы свойственны не только той части общества, которая группируется вокруг «Освобождения», прямо или косвенно связана с ним, находится под его влиянием, — но разделяются самим органом. Не компасом, а простым зеркалом является «Освобождение», в такой критический момент, как наше время,

[11] Освобождение. № 58. 14 октября 1904. С. 130–131.

когда одного политического обличения далеко недостаточно. Деморализованное, бессильное справится с неотложными государственными и общественными нуждами, самодержавие только ждет удара организованной оппозиционной силы, чтобы уступить место свободному политическому строю. Но такое положение может длиться неопределенно долго. Мысль о самоупразднении самодержавия в силу одной только стихийной дезорганизации не больше, как утешительная мечта для того, кто заранее отступает перед трудностью задачи — из отдельных уже имеющихся на лицо элементов уж имеющейся либерально-демократической оппозиции создать партию с положительной, принципиально выдержанной политической программой, предусматривающей основные черты будущего политического строя, — партию, придерживающуюся определенной тактики. Либерально-демократическое движение несомненный факт, но соответствующей ему партии нет, — это также несомненно.

Создание ее настоятельно диктуется политической необходимостью данного момента, и «Освобождение» не может уклониться от участия в разрешении это задачи, не рискуя обречь на политическое бессилие и себя, и ту группу, которая стоит за ним. Орган политического обличения должен стать вместе с тем и органом политического творчества. Побольше инициативы и активности по отношению к той части общества, идейным представителем которой является «Освобождение», и поменьше боязни борьбы неоднородных партийных элементов, — борьбы, призванной влить струю жизни в освободительное движение и дать ему толчок к дальнейшему развитию.

Никакая политическая партия не может существовать без определенной политической программы; это и ее знамя, и боевая артиллерия, которою она наносит наиболее сильные удары своему политическому противнику. Отражая на себе социально-политическую физиономию партии, программа не только объединяет и цементирует

отдельные партийные элементы, она вместе с тем служит и могущественным орудием пропаганды. Она освящает принципиальным светом отдельные обличения, расширяя и углубляя их сферу; из ее основных положений вытекает определенный образ действия, нравственно обязательный для ее членов. Короче говоря, программа партии, — это ее этика, критерий для политических обличений и компас для ее членов. Отрицать в настоящее время необходимость положительной либерально-демократической программы и тактики значит возражать против образования соответствующей партии во главе либерально-демократического движения и вполне удовлетворяться его хаотичностью, бесформенностью и неспособностью к планомерной деятельности. Ходячие возражения отрицают необходимость положительной политической программы и тактики, находя, что постановка подобных вопросов вызовет разногласия, и что сама программа достаточно определяется целью устранения самодержавия. Поднимать вопросы о будущем политическом строе, — с этой точки зрения, — значит делить шкуру еще не убитого медведя. Вопросы положительной программы выступят вперед и станут на реальную почву, когда первая задача освободительного движения будет решена. Но тогда создастся уже иная группировка оппозиционных элементов, предупреждать которую постановкой теперь же вопросов положительной программы было бы не в интересах освободительного движения настоящего момента. В этих возражениях что ни шаг, то недоразумение.

Может ли постановка вопросов положительной программы создать продолжительные и серьезные разногласия, если они уже не скрыты implicite в психологии неоднородных социально-политических элементов, если они не даны ad origine в самом составе партий? Постановка подобных вопросов может только обнаружить эти притаившиеся до поры до времени разногласия и откроет возможность скорее изжить их. Несравненно более

безотрадные картины и перспективы развертываются перед умственным взором, если эти разногласия и разночувствования останутся невысказанными и всплывут на поверхности партийной жизни с стихийной необходимостью в тот же момент, когда политическая конъюнктура потребует от партии коллективного действия, концентрации всех сил, чтобы открыть наступательную кампанию против самодержавия по определенному плану и, наконец, дать ему генеральное сражение.

Затем, странно представлять себе падение самодержавия, как определенный момент, который должен разделить тактику либеральной партии на две части: до падения и после него.

Свержение самодержавия, — целый процесс, конечный результат которого определяется столько же энергичным обличением самодержавия, сколько и противопоставлением ему положительной политической программы и определенной тактики. Чем определеннее и ярче будут представляться в сознании партии черты свободного политического строя, который призван сменить самодержавие, тем устойчивее, определеннее и энергичнее будет стремиться либерально-демократическое движение к выполнению своей первой задачи, — к устранению самодержавия во имя *положительных политических принципов*.

И, прежде всего, в основу своей политической платформы либерально-демократическая партия должна положить принцип всеобщего равного избирательного права во все представительные учреждения будущего свободного политического строя. Только тогда освободительное движение может стать национальным движением национального освобождения. Для партии, ставшей под эгиду мирного развития, всеобщее равное избирательное право есть вопрос политической дальновидности и логической необходимости. Осуществление этого принципа введет в рамки политической жизни все классы населения, и, наоборот, кто знает — сколько кровавых революций

принесет с собой тот политический строй, в котором народные массы окажутся и почувствуют себя в положении изгоев? До сих пор вопрос о всеобщем равном избирательном праве, появляясь несколько раз на страницах «Освобождения», всякий раз бесследно исчезал. С тем большей энергией и горячностью должно отнестись оно к пропаганде этого принципа теперь, ибо в нем заключаются предпосылки новых приемов тактики, в обновлении и развитии которой безусловно ощущается необходимость. Новый характер этих новых тактических приемов несомненно повысит боевой тон партии, от принижения которого освободительное движение страдает гораздо больше, чем это думают сторонники «оппозиции его величества». Очень вероятно, что внесение демократического содержания в рамки политического либерализма, заставит отшатнуться от партии чересчур умеренные элементы; за то партия выиграет в силе и глубине своего влияния, в своей боевой способности. Только демократические движения могут рассчитывать на успех в русском обществе. Возможно ли, например, распространение влияния либеральной партии, о чем говорит Д. К. О. в № 56 «Освобождения», на студенческое движение, если в основу ее не будут положены демократические принципы? Поймается ли «идеалистически настроенная» молодежь на удочку классового либерализма? И не диктует ли сочувствие к ее идеалистическому настроению вместе с холодным политическим расчетом — внесения в программу политического либерализма широких и живых демократических принципов, ясно выраженных и не допускающих никакого перетолкования?

Авторы тех или иных статей в «Освобождении», подходя к подобным вопросам, поставленным перед их газами самой жизнью, немедленно и быстро исчезают за кулисы, предоставляя догадливости читателя решить, какую же участь претерпевают эти вопросы там, за кулисами.

Так, например, автор упомянутой выше статьи, проявив так много снисходительности к учащейся молодежи, политические знания которой до того ничтожны, что она даже не знает, в чем именно состоит желательный ей устав 1863 г., предлагает освободительному движению взять под свое руководство молодежь, но почему-то умалчивает, с каким политическим багажом он думает совершить это, и в чем заключаются основы новой тактики, призванной заменить осужденную им тактику прошлых студенческих движений. Автор следующей статьи по тому же вопросу, редактор «Освобождения», обнаруживает ту же наклонность — набросить на вопрос загадочное покрывало, под тем предлогом, что неудобно касаться в печати вопросов конкретной тактики[12]. И это бессилие выйти за пределы узкого круга наличного освободительного движения — не простая случайность.

Пока формы политического либерализма не одухотворятся политическим содержанием, пока всеобщее избирательное право, как критерий такой демократизации, не ляжет в основу либерально-демократической партии, — до тех пор нечего и думать о расширении пределов освободительного движения, об углублении и усилении его влияния нечего думать и о новой тактике, предпосылки которой заключаются все в том же принципе. Открыть обсуждение этого жизненного для освободительного движения вопроса и составляет задачу и цель настоящего письма.

[12] Все эти замечания г. Nemo либо — простые физические недоразумения, разъясненные выше в нашей статье [*С.* Организация и платформа демократической партии // Освобождение. № 58. 14 октября 1904. — *М. К.*], либо вытекают из странного смешения вопросов тактики с вопросами программы. Провозглашение всеобщей подачи голосов нисколько не подвинет «освобожденцев» вперед в деле установления рациональных тактических приемов университетской борьбы. *Ред.* [П. Б. Струве]

**Кирилл Фараджев**

# Kollegen — Kommilitonen — Kämpfer. Europäische Universitäten im Ersten Weltkrieg / Hg. von Trude Mauerer. Stuttgart, 2006.

В штуттгартском издательстве Franz Steiner — в серии, посвященной истории науки и университетов, — вышел сборник трудов, подготовленных к конференции, которая состоялась при Геттингенском университете в сентябре 2005-го года. В центре внимания — влияние Первой Мировой войны на высшую школу в Германии, России, Франции и Англии. Очевидно, что функционирование университета, как и любого общественного института в условиях войны, нарушается вследствие тяжелых экономических условий, оттока кадров, актуальности утилитарных задач, (это отмечает и П. Лундгрен в своем обзорном очерке). Так есть ли какие-либо специфические аспекты, которые придают теме «Университет и война» особый интерес?

Университетская культурная традиция, выработка критериев научности и подготовка базы для воспроизводства знания подразумевают возможность транснациональной коммуникации. Война же принудительно суживает университетскую перспективу национально-государственными рамками. Т. Маурер отмечает в этой связи изменение структуры международных институциональных связей, — процесс научного взаимодействия прерывался не только между враждующими странами, но — невольно — и между

союзниками, (например, многие западные журналы доставлялись раньше в Россию через немецкие торговые сети). Изменялись и направления «студенческих потоков», — Германия вскоре утратила лидирующее положение как наиболее привлекательное место для получения образования (Об этом также работа Д. Зибе «Змеи на груди Alma mater». Иностранные студенты в немецких университетах в 1914–1918 годах»). Также усугублялась двойственность положения польских ученых, о чем рассказывается в статье М. Роде «Александр Брюкнер и Жан Боден де Кортенэ. Наука, нация и лояльность польских ученых в Берлине и Санкт-Петербурге».

О происходившей в России переориентации научных контактов рассуждает и А. Дмитриев в статьях «Изменение перспектив международного сотрудничества в российском ученом сообществе во время Первой Мировой войны» и «Государство, университеты и реформа высшего образования в России во время Первой Мировой войны». Не совсем, правда, отчетлив его вывод о том, что лишь советское правительство завершило ряд мер, продолжающих либерализацию системы высшей школы и даже приводящих в перегибам в демократизации. Отсутствие надлежащих пояснений может сбить с толку прежде всего западного читателя, (что и произошло с П. Лундгреном, подхватившем этот вывод в очерке, подводящем итог всему сборнику).

В октябре 1918-го действительно были отменены научные степени и титулы, а также введены особые правила допуска к преподаванию, но подобные меры вскоре ввергли в полный хаос систему образования на всех уровнях. Это, кстати, отмечает в «соседней» статье и А. Андреев, исследуя комплекс проблем, вскрытых отказом преподавателей Московского университета в феврале 1911-го от продолжения работы в связи с давлением, которое оказывалось на высшую школу со стороны Министерства Народного Просвещения («Расколотый университет.

Московские ученые в 1911–1917 годах»). Раскол в университете на оппозиционное и охранительное направления; потребность в реформах, усугубленная военным положением; мнимое преодоление внутренних противоречий после падения монархии; крушение либеральных стремлений в условиях советской власти, — такова последовательность, предложенная им при изучении истории российского университета в данный период.

Одной их характерных особенностей российского университета в исследуемый промежуток времени являлась его политизация. Соответственно, усилия властей, направленные на изолирование высшей школы от социально-политической борьбы, можно рассматривать и как попытки освободить образовательные учреждения от вненаучных и внеучебных задач. Примечательно, что подобная ситуация способствовала развитию частной инициативы в сфере образования, — многие либерально настроенные профессора и доценты получали места, например, в системе высших женских курсов или в Народном университете А. Л. Шанявского.

Могла ли война являться катализатором реформ или необходимость модернизации чувствовалась острее лишь благодаря углублению кризиса? Какие механизмы самосохранения высшей школы обнаруживались в экстремальных обстоятельствах? И в какой степени особенности предвоенного состояния университета предопределяли его развитие в ходе войны? Под таким углом зрения проводятся исследования Т. Вебера «Британский университет во время первой Мировой войны»; Е. Фордхам «Парижский университет во время Первой Мировой войны. Некоторые парадоксы»; Е. Ростовцева «Столичный университет во время войны. Санкт-Петербург / Петроград 1914–1917».

Роль университетских кадров — профессионалов слова и письма — особенно возрастает в ходе военно-идеологических кампаний, а значимость общественного резонанса

на их выступления в подобных ситуациях приводит к стиранию граней между политикой и наукой, публицистикой и исследованием, ораторской речью и лекцией. Преподаватели высшей школы в Германии — особенно представители гуманитарных направлений — стремились обрести статус духовных лидеров, влияющих и на ключевые политические решения. Впрочем, по мнению Е. Демма, (статья «Россия под прицелом политики немецких ученых в связи с Первой Мировой войной», воздействие ученых на государственную политику оставалось в Германии незначительным, ограничиваясь меморандумами, личными демаршами или «просветительской деятельностью», поддерживающей главенствующие общественные настроения.

Особенно интересны примеры форм милитаризации немецкого университета, происходившей в 19-м столетии, — от организации студенческих гарнизонов на окраинах империи до отношения к дуэлям и культа фехтования в студенческой среде. Военная риторика была присуща представителям немецкой высшей школы и в мирные времена. Армия зачастую воспринималась, как воспитывающий и культурный фактор, а наука в свою очередь представала воплощением дисциплинированности, полем битвы или процессом вооружения с «прицелом на будущее».

Кроме того, экзальтация патриотической риторики в ходе войны приоткрывала оправдательную позицию научного сообщества, остающегося в относительной безопасности, — желание предстать «ратниками гражданской службы» и «братьями по оружию». Те, кто умер в тылу, также именовались «павшими», запрет студентам враждебных стран обучаться в немецких университетах приравнивался к «выигранному сражению». В конечном счете возникает вопрос, хотели ли профессора, использующие эти риторические ходы, ограничить ведение науки лишь пределами «духовной битвы»? Действительно, мессианская истеричность, характерная для общественных выступлений университетских деятелей Германии даже

в предвоенное время, напоминает стилистику северокорейских журналов в лучшие годы Ким Ир Сена.

Интересно, что убогие в философском отношении попытки В. Эрна отождествить Германию «Канта и Круппа» были лишь заимствованы из риторики самих представителей немецкой высшей школы. В ходе войны усиление тенденции к сближению образов науки и армии немецкими университетскими деятелями отчасти было вызвано реакцией на расщепление образа Германии в глазах мирового сообщества на страну высших культурных достижений и казенной военщины. Подчеркивалось, что университет состоит не только из тех, кто «проклят» оставаться в тылу, но и тех, кому выпало счастье найти смерть на полях сражений.

Особенно значимой для общественного восприятия оказалась роль классических филологов, ведущих наступление на «духовном поле брани», — их авторитет был возвышен благодаря «продвинутой» критической методологии филологических наук, а фундаментальные издания в довоенной Германии делали результаты работы в этом направлении доступными для широкой публики. (Этой проблематике посвящены статьи Т. Маурер «Universitas militans. От милитаризации немецкого университета в поздней империи к оправданию милитаризма во время Первой Мировой войны»; Ю. фон Унгерн-Штернберга «немецкие историки античности во время Первой Мировой войны»; А. Гаврилова «Русские классические филологи и Первая Мировая война»).

Кроме того, обращение к античному наследию использовалось, как средство развития немецкого национального сознания. Шовинистические настроения отчасти являлись искажением идеи национального университета, прошедшего путь становления в стране, которая стремилась преодолеть опыт многовековой раздробленности. Так, в основании прусского университета в Берлине или Страсбурге изначально учитывалась и вненаучная цель,

а именно — достижение национального единства. Соответственно, и история перехода университетов в Лилле, Варшаве и Юрьеве в подчинение немецким властям может рассматриваться в русле интеграционной политики. (Статьи Ф. Кондетте «В немецких руках». Лилльский университет в условиях немецкой оккупации»; А. Стемпина «Восстановление польского университета: Варшава в условиях немецкой оккупации»; С. Тамула «Значение войны для Юрьевского университета: планы закрытия и меры по эвакуации в 1915-м — 1918-м годах»).

В дискурсе российского научного сообщества формированию образа врага также порой сопутствовали апокалиптические черты. — война толковалась, не только как противоборство славянского и германского начал, но и в эсхатологической перспективе, как борьба Добра и Зла (работа Л. Антипов «Война и мировая миссия России». Религиозные, политические и национальные мотивы в осмыслении Первой Мировой войны Е. Трубецким»).

Ведущая роль немецкого университета, как образца высшей школы и для других европейских стран едва ли ставилась до войны под сомнение, (хотя Париж в этом плане постепенно набирал силу). Вопрос об избыточной милитаризации немецкого университета ставился, как правило, лишь в ретроспективе — под впечатлением от военных событий. Но иллюзорная прочность основ культуры и цивилизации не рассматривалась, как антропологическая проблема, а сводилась скорее к национальным особенностям враждующих народов.

Война ставила вопрос и о разрушительной силе науки, свободной от ценностных предпочтений. Одна из основных тем, к которой обращаются авторы сборника, — инструментализация науки в условиях военных действий и возникновение в этой связи научно-исследовательских центров, преследующих уже не столько образовательные, сколько прикладные цели (об этом работы Д. Буссе «Исследование в военных условиях — исследование

посредством войны. Значимость инструментализации военных интересов при создании научно-исследовательского института в Геттингене»; С. Л. Вольфа «О состоянии физики в немецких университетах во время Первой Мировой войны»). Война влияла и на содержание учебных планов, (в программу, например, активно вводилось изучение иностранных языков и страноведение), и на изменение отношений внутри студенческой корпорации (усиление статуса студентов — фронтовиков, приводящее к конфликтам и размежеванию со студентами — «тыловиками»), и на продолжительность обучения.

В работах, посвященных российским университетам, помимо институциональных аспектов исследуется и проблема расслоения национальной и государственной самоидентификации как студенчества, — образ царского правительства отслаивался от представлений о стране в целом (статьи С. К. Мориссей «Политика и патриотизм. Петроградские студенты во время Первой Мировой войны»; И. Гилязова «Казанские студенты во время Первой Мировой войны»).

Ясно, что в рамках подобного сборника не ставится цель достигнуть концептуального единства в решении глобальных проблем истории науки. Но нетривиальность постановки проблем, информативность исторического материала и разработка новых сравнительных подходов заставляют обратить на него внимание.

**Роман Мних**

# Наследие Дмитрия Чижевского и проблемы гуманитарных наук на Украине:

## заметки об издании собрания философских трудов Д. Чижевского[1]

Ситуацию гуманитарных наук на Украине на сегодня можно определить как кризисную, и этот кризис обусловлен двоякого рода причинами. С одной стороны, украинские гуманитарии до сих пор не преодолели объективных трудностей, связанных с процессом утверждения независимости государства и утверждением какой-то определённой национальной культурной политики. Это сказывается в отсутствии необходимых переводов западноевропейской классики, в отсутствии украинской литературной энциклопедии, а самое важное — в отсутствии научно подготовленных и соответственно прокомментированных произведений классиков украинской литературы. За 17 лет независимости не издано ни одного академического собрания сочинений! С другой стороны, в украинских гуманитарных науках очень чётко прослеживается «детская болезнь правизны» во всех

[1] *Дмитро Чижевський*: Філософські твори у чотирьох томах. Під загальною редакцією В. Лісового. Київ: Смолоскип, 2005.

смыслах этого слова. В этом контексте следует отметить, что украинские гуманитарные науки, особенно литературоведение, разделены на два «враждующих» лагеря: представителей государственной академической науки и сторонников европейско-американских ориентаций, которых связывают с личностью гарвардского профессора Георгия Грабовича.

Разные круги отечественной академической науки в последнее время объявили войну Г. Грабовичу, будучи уверенными, что американский профессор выполняет задание ЦРУ — уничтожить украинское литературоведение (было бы что уничтожать!). Это бессмысленная и безрезультатная борьба, доходящая подчас до глупостей и нелепостей, когда переводами с русских переводов М. Хайдеггера украинские учёные доказывают антиукраинский характер исследований Г. Грабовича. Здесь не время и не место говорить об этих вопросах более подробно. Отмечу только, что все вышеназванные проблемы так или иначе отразились на подготовке и издании четырёх томов сочинений Дмитрия Чижевского.

Бывают ситуации, когда о покойнике говорят, что он, к счастью, не дожил до нашего времени. Именно такая ситуация складывается сегодня на Украине с Дмитрием Чижевским (1894–1977): к счастью, ученый не видит, как готовят к печати и публикуют его тексты. Не зная всех закулисных подробностей издания четырех томов Дмитрия Чижевского, не буду и называть здесь никаких имен виновников. Но, разумеется, ответственность за это действительно катастрофическое издание текстов Дмитрия Чижевского лежит, прежде всего, на четырех учреждениях: Институте философии имени Г. Сковороды Национальной академии наук Украины, Научном обществе имени Т. Шевченко в Америке, Украинской Свободной Академии Наук (США) и издательстве «Смолоскип», а также на конкретных людях, готовивших это издание к печати. Думаю, три слова смогут вполне охарактеризовать

рецензируемое издание: халтура, безразличие и абсолютное отсутствие чувства ответственности за свою работу.

Ситуация с Дмитрием Чижевским парадоксально напоминает известное высказывание Г. Э. Лессинга о Ф. Клопштоке: все Клопштока хвалят, но кто его читает? То же происходит на Украине с Дмитрием Чижевским (и только с ним!!!) — все хвалят, но кто читает? В этом легко убедиться, начав внимательно читать тексты ученого, тексты сложные, с сотнями ссылок (не всегда правильных!), с ошибками самого Д. Чижевского и с ошибками его первых издателей. Совершенно понятно: если бы современные редакторы и издатели действительно прочитали тексты перед тем, как их издавать, то исправили бы хотя бы очевидные ошибки или же указали на них в примечаниях.

В качестве примера сошлюсь на одну из таких ошибок, по-моему, весьма существенную. В варшавском издании монографии Д. Чижевского о философии Григория Сковороды на странице 169 перепутаны ссылки 45-я и 46-я. Там, где Д. Чижевский пишет об образе театра в немецком романтизме, в частности, в творчестве Г. Клейста, как известно, ссылка должна быть на книгу Эрнста Кассирера «Идея и образ» (Idee und Gestalt, Berlin 1921); а там, где речь идет о концепции игры, театра у немецкого поэта XVII века Даниэля Чепко, следует ссылаться на издание произведений Д. Чепко под редакцией В. Мильха (да и сам Д. Чижевский дает в примечании цитату из этого издания)[2]. Совершенно ясно: прочти редактор текст Дмитрия Чижевского перед перепечаткой, ошибки были бы исправлены. Очевидно же, что имела место ошибка не автора, а редактора или наборщика (а таких ошибок — особенно при цитировании — в текстах ученого очень много, причем в книге о Г. Сковороде их как раз менее всего).

[2] См.: *Д. Чижевський*. Фільософія Г. С. Сковороди. Варшава, 1934. С. 168, 169.

Приведенный пример (а их можно было бы умножать десятками) — яркое свидетельство того, что текстов Д. Чижевского действительно никто не читает. Кто-то знакомится со вступлением, кто-то ищет нужную цитату или имя при написании очередного исследования на тему «Дмитрий Чижевский о...» и т. д. Но досаднее всего, что не читают его и те, кто готовит тексты к переизданию или к переводу[3].

В свое время в Дрогобыче на перевод и подготовку к печати нескольких статей ученого мы потратили почти два года, максимально сверяя научные ссылки с первоисточниками. Эти тексты были напечатаны в первом томе «Славістики»[4]. Понятно, что они были доступны составителям и редакторам четырехтомника, но, очевидно, Дрогобыч, не указ для Киева, где «научно и академично», и для нынешней украинской науки уже традиционно, тексты печатались халтурно, с ошибками.

Добросовестная рецензия на упомянутые четыре тома, которая бы учла все их огрехи и ошибки, вылилась бы по объему в хорошую монографию. Писать такой текст

[3] Это относится не только к рецензируемым четырем томам, а практически ко всем ныне переизданным на Украине работам Д. Чижевского. Из последних публикаций абсолютно халтурным является перевод первой части «Сравнительной истории славянских литератур» (в 2-х кн. К.: Академія, 2005), где пропущены целые абзацы и схемы Д. Чижевского, иногда до смешного переиначены имена и географические названия: Филипп Меланхтон, сподвижник Мартина Лютера, превратился в несуществующих в природе «меланхтонов» (С. 108), Конрад Цельт — в Кельте (С. 105). Д. Чижевский пишет о переводе Нового Завета народным языком (Volkssprachige NT-Uebersetzungen), а переводчик, не поняв, что такое NT, просто опускает это выражение. Общепринятое название жанра «жития князей» фигурирует как «князьовіти» и т. д. Вторая часть этой монографии Д. Чижевского хорошо переведена и прокомментирована Николаем Игнатенко.

[4] Славістика. Том 1. Дмитро Чижевський і світова славістика / Ред. Р. Мних, Є. Пшеничний. Дрогобич, 2003.

нет ни времени, ни возможности, ни желания. Поэтому ограничусь только принципиальными замечаниями, отмечая не столько ошибки, сколько просто абсурдные вещи.

Все замечания по поводу издания текстов Д. Чижевского можно разделить на две группы: общие, так сказать, концептуальные, и конкретные для каждого текста и каждого тома. Начну с замечаний принципиальных, связанных со сказанным вначале этой рецензии о ситуации гуманитарных наук на Украине. Самое важное — это отсутствие общей концепции издания текстов. Очевидно, две академии и Научное общество не сумели прийти к общей мысли в этом плане, а издательство «Смолоскип» получило то, что получило. Как иначе объяснить полное отсутствие комментариев к текстам Дмитрия Чижевского (без которых они иногда вообще не понятны) и разнобой в системе ссылок? Ссылки Д. Чижевского то переводятся на украинский (в связи с чем даже можно было бы допустить, что на Украине существует украинский перевод полного собрания сочинений Ф. Шеллинга или И. Канта!), то оставляются на языке оригинала. Временами встречается разная транслитерация названий (немецких или русских — иногда дело доходит до смешного). Следовало бы также определиться и с языком перевода: печатать ли тексты современным украинским языком или же следовать языку (а главное — терминологии!) Дмитрия Чижевского и сверять переводы с оригинальными текстами. Понятно, что при переводе следовало бы пользоваться каким-то единым правописанием для всех текстов.

Не уверен, нужно ли было давать украинский перевод русскоязычной монографии Д. Чижевского «Гегель в России» так, как это сделано в рецензируемом издании: без сверки цитат, ссылок, с пропуском десятков страниц авторского текста (!)[5] и т. п. Это тем более досадно, что речь

[5] По непонятным причинам составители опустили все авторские комментарии Д. Чижевского к монографии о Гегеле (С. 343–355

идет не о каких-нибудь немецких книгах, которых могло и не быть в Киеве (хотя было бы странным, если бы Институт философии Национальной академии наук Украины не имел бы в своей библиотеке оригинальных текстов И. Канта или Ф. Шеллинга). При подготовке монографии о Гегеле нужно было бы пользоваться текстами классиков русской литературы. Ведь «полные собрания сочинений» этих самых классиков пылятся сегодня в каждой библиотеке города. Очевидно также, что была нужна, если и не специально-философская, то хотя бы общая ориентация в тематике. Ведь наследие Гегеля в советские времена достаточно широко изучалось, и этот контекст крайне необходим для понимания текста Д. Чижевского: идет ли речь об общих вопросах о влиянии Гегеля на русскую философию[6], или об отдельных исследованиях типологического характера[7], или же, наконец, о современных русских исследованиях наследия Гегеля[8]. Причем некоторые русские публикации на эту тему имеют принципиальное значение для понимания концепции самого

русского издания, см.: *Д. Чижевский*. Гегель в России. Париж, 1939). Причем Д. Чижевский упоминает на этих страницах принципиальные вещи: свою немецкоязычную монографию о Гегеле, дает оценку русским публикациям о Гегеле, а главное — комментирует свой текст соответствующими ссылками, без которых его книга непонятна.

[6] См., например: *И. Щипанов*. Гегель и русская философия // Вестник Московского университета. 1970. № 4.

[7] Интересными в этом аспекте представляются наблюдения В. Бачинина о Гегеле и Ф. М. Достоевском. См.: *В. А. Бачинин*. Достоевский и Гегель (к проблеме «разорванного» сознания) // Достоевский. Исследования и материалы. Т. 3. Л., 1978. С. 13–20.

[8] Укажу только на замечательную монографию санкт-петербургских исследователей Юрия Петрова, Константина Сергеева и Ярослава Слинина «Очерки истории классического немецкого идеализма» (СПб., 2000). О Гегеле см.: С. 342–656. Особенно интересен в контексте мыслей Д. Чижевского раздел «Гегель и современное историческое сознание» (С. 497–575).

Д. Чижевского, как, например, раздел «Гегель и романтизм» в монографии Валентина Лазарева и Иоганна Рау[9]. Но даже не об элементарном комментарии или контексте идет речь в данном случае[10]. Хотя ясно, что для понимания работы Д. Чижевского следовало ознакомиться с теми публикациями, на которые учёный сам указывает в предисловии (одна только статья А. Койре в двух выпусках журнала Le Monde Slave занимает почти 80 страниц!)[11]. Эта информация необходима для объяснения концепции ученого. Гегельянство имеет принципиальное значение для понимания творчества Д. Чижевского вообще и сути его концепции развития украинской литературы в частности[12]. К теме русского гегельянства он обращался в течение всей жизни, писал о влияниях Гегеля на русских писателей, постоянно конкретизируя свои мысли[13]. И, разумеется, весь этот материал, должен был войти в академическое издание монографии «Гегель в России».

[9] *В. В. Лазарев, И. А. Рау*. Гегель и философские дискуссии его времени. М., 1991. С. 7–88.

[10] Хорошим введением в современное понимание проблемы может быть статья о Геґеле в словаре «Идеи в России». См.: *J. Dobieszewski*. Гегель // Идеи в России. Ideas in Russia. Idee w Rosji. Tom 4. Łódź, 2001. S. 99–117.

[11] См.: *A. Koyré*. Hegel en Russie // Le Monde Slave. Revue mensuelle. 1936. T. II. Mai 1936. P. 215–248.; Juin 1936. P. 321–364.

[12] См.: *І. Фізер*. Про гадане геґельянство Дмитра Чижевського в його «Історії української літератури» // Маґістеріум. Вип. 21. Літературознавчі студії. Київ, 2005. С. 54–56.

[13] Особенно интересны многочисленные упоминания Д. Чижевского о влиянии Гегеля на Андрея Белого. Например, о влиянии «Феноменологии духа» на историософскую модель романов писателя. Ср.: «Das geschichtsphilosophische Modell nach Hegel (s. Phänomenologie des Geistes. Werke II. Stuttgart, 1927. S. 31), das die innere Form von «Kotik Letaev» bestimmt, ist hier nur schwach angedeutet» (A. H. und D. Tsch. Einleitung // Slavische Propyläen 23. München, 1969. S. VIII; предисловие к роману Д. Чижевский написал в сотрудничестве с А. Хёнигом).

Кроме того, в тексте встречаются досадные ошибки, связанные с машинально-бездумным переводом. Так, вместо украинского «прикрість» встречаем кальку с русского «досада». Для обозначения русского просветительства Д. Чижевский использовал термин «просвещенство», и в этом стилистически-семантическом неологизме пытался передать свое понимание сути явления. А украинский нейтральный термин «просвітництво» (то есть «просвещение»), к которому обратились переводчики, не передает этого индивидуального авторского понимания эпохи в развитии европейской и русской культуры.

Естественно было бы в академическом издании монографии упомянуть отзвуки и рецензии на немецкое и русское издания книги[14], ввести читателя в контекст

[14] Укажу лишь на самые важные рецензии (Семена Франка, Николая Лосского, Сергея Гєссена), без которых понимание сути русского гегельянства и концепции самого Дмитрия Чижевского вообще невозможно: *N. Losskij*. Hegel bei den Slaven // Slavische Rundschau VI. 1934. S. 357–359; *H. Fleischhacker*. Hegel bei den Slaven. Im Auftrage der Deutschen Gesellschaft für slavistische Forschung in Prag, mit Unterstützung des Slavischen Institutes in Prag herausgegeben von D. Čyževskyj. Reichenberg, 1934 // Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven. Hrsg. von E. Hanisch. Bd. X. Heft 3/4. Breslau. S. 201–210; *S. Frank*. Hegel bei den Slaven // Neue National Zeitung. Augsburg, 23.1.1935; *S. Frank*. Hegel bei den Slaven. Im Auftrage der Deutschen Gesellschaft für slavistische Forschung in Prag, mit Unterstützung des Slavischen Institutes in Prag herausgegeben von D. Čyževskyj. Reichenberg, 1934 // Zeitschrift für slavische Philologie. Band XII. Leipzig, 1935. S. 435–440; *С. Гессен*. Hegel bei den Slaven. Im Auftrage der Deutschen Gesellschaft für slavistische Forschung in Prag, mit Unterstützung des Slavischen Institutes in Prag herausgegeben von D. Čyževskyj. Reichenberg, 1934. // Современные Записки. Том LVII. Париж, 1935. С. 470–472; *S. Hessen*. Hegel bei den Slaven. Im Auftrage der Deutschen Gesellschaft für slavistische Forschung in Prag, mit Unterstützung des Slavischen Institutes in Prag herausgegeben von D. Čyževskyj. Reichenberg, 1934 // Germanoslavica. Jahrgang III. Heft I. Prag, 1935. S. 163–169; *П. М. Бицилли*. Д. И. Чижевский. Гегель в России. (Русская Научная Библиотека. Кн. II.

дискуссий и проблем (ведь этот текст был написан почти 70 лет назад!), наконец, указать на статью Дмитрия Чижевского «Гегельянство на Украине» в первом томе «Енциклопедії українознавства»[15]. Вместо этого издатели изъяли из текста предисловия ученого упоминание рецензии С. Франка на книгу (IV, 3). Возникает вопрос: не лучше ли было бы вместо украинского перевода издать оригинальный текст Д. Чижевского? И тогда ответственность за (многочисленные, особенно при цитировании) ошибки легла бы на автора[16]. Сейчас нет возможности так детально останавливаться на каждом тексте Д. Чижевского (это должны были сделать издатели и составители).

Просматривая четырехтомник Дмитрия Чижевского, ловишь себя на мысли, что представители двух украинских академий — отечественной и заграничной — не знакомы не только с европейским классическим наследием, сочинениями античных и средневековых авторов, но и с базовыми текстами общеобразовательного значения. Уж что-что, а цитаты из Библии можно было бы сверить. Даже неспециалист знает, что отца царя Валтасара звали Навуходоносором (именно такую версию этого имени имеем во всех украинских переводах Библии).

Изд. «Современные Записки» и «Дом Книги». Париж, 1939) // Современные записки Т. LXX. Париж, 1939. С. 289–291; *Th. M. Seebohm*. Dmitrij Tschižewskij (Hrsg.). Hegel bei den Slaven. 2. verb. Aufl. Homburg v. d. H., 1961 // Zeitschrift für Ostforschung. 17. Jahrgang. Marburg, 1968. S. 127–131.

[15] *Д. Чижевський*: Гегельянство на Україні // Енциклопедія українознавства. Словникова частина. Т. 1. Мюнхен, 1955. С. 358 (ныне на Украине доступны многочисленные репринты этого издания).

[16] Именно так поступили издатели монографии Д. Чижевского в серии «Слово о сущем» (см.: *Д. И. Чижевский*. Гегель в России. СПб., 2007), поместив, правда, в книге «перевёрнутый» портрет Д. Чижевского (обратную сторону негатива), с усами, которых учёный никогда не носил (замечено Вернером Кортгаазе — Р. М.).

Наши же академии предлагают новый вариант — «Небукаднезар» (таков перевод с немецкого в статье «Изгнанная истина», III, 219). Получается так, что прежде, чем финансировать издания текстов Дмитрия Чижевского, украинская диаспора должна была бы подарить Национальной академии наук Украины украинскую Библию.

Иногда незнание языковых реалий доходит прямо до курьезов. Так, в примечании к статье «Сведенборг у славян» Д. Чижевский пишет, что не нашел у Сведенборга представления о возможности появления ангела в виде дьявола: «dazu finde ich bei Svedenborg keine Parallele. Vielleicht ist dieser letzte Gedanke nur die „Umkehrung" eines Schrifttextes: II. Korintherbrief II, 14»[17]. В переведенном с немецкого примечании читаем: «у Сведенборга я не нахожу соответствующего представления. Возможно, эта последняя идея является лишь *„инверсией" литературного текста*: II. Послание к коринфянам II, 14» (III, 239, курсив мой. — Р. М.). Но ведь у Д. Чижевского речь идет не о каком-то неизвестном литературном тексте! Немецкое слово «Schrift» весьма часто употребляется для обозначения Священного Писания (Библии). Само собой разумеется, в данном случае Д. Чижевский пишет об инверсии текста Библии, поскольку сам ученый и ссылается на Второе послание апостола Павла к коринфянам.

Точно так же незнание реалий в той же статье привело к комичному переводу названия известного романа Ф. М. Достоевского. Д. Чижевский пишет о Свидригайлове, персонаже романа «Преступление и наказание». Принятая украинская версия перевода названия этого романа — «Злочин і кара». В тексте статьи Чижевского был употреблен традиционный немецкий вариант «Schuld und Sühne»[18],

[17] *D. Čyževskyj*. Aus zwei Welten. Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen. Mouton, The Hague, 1956. S. 283. Anm. 62.

[18] *D. Čyževskyj*: Aus zwei Welten. S. 290.

переведенный в рецензируемом томе — «вина і гріх» (причем с маленькой буквы, как будто речь шла о цитате).

А вот еще один пример из того же текста. Д. Чижевский пишет, что Сведенборг принимает богословско-мистическую концепцию Иоахима Флорского о трех периодах священной истории (Царство Бога Отца, Царство Бога Сына и Царство Бога Духа Святого). В немецком оригинале в слове «три» (drei) допущена опечатка: вместо буквы *d* стоит буква *f*, и вместо «drei» (три) получилось «frei» (свободно, свободный). Абсолютно не ориентируясь в доверенном ему тексте, переводчик описывает «представление о свободной от периодов священной истории» (III, 245). Причем его даже не удивляет, что эта фраза лишена смысла. А нужно было лишь просмотреть энциклопедическую статью об Иоахиме Флорском!!! Я уже не говорю о том, что статья о Сведенборге была переведена в Дрогобыче. Мы опубликовали её с комментариями, исправив ошибки.

Так же, то есть с утратой элементарного смысла, переведены и многие другие тексты во всех четырех томах. Во втором томе помещен перевод немецкой статьи «Натурфилософия В. И. Вернадского». Мало того, что редакторы абсолютно немотивированно обрезали в переводе исходный текст (у Чижевского текст заканчивался подробным перечнем основных натурфилософских сочинений В. И. Вернадского, архиважным для понимания сути статьи, в переводе же его нет) и не отметили, что статья была опубликована под псевдонимом[19]; мало того, что переводчик уже в первых предложениях перепутал телеологию с теологией (Д. Чижевский говорит об «имманентной телеологии» — вполне понятном для натурфилософской концепции термине, переводчик же пишет об «имманентной теологии», что в натурфилософском

[19] См. соответственно: *Fr. Erlenbusch*. V. I. Vernadskijs Naturphilosophie // Slavische Rundschau. Jahrgang VII. 1935. S. 213–221.

контексте — просто нонсенс), — настоящим перлом перевода стало предложение о слонах, которые, якобы, рождаются раз в 1300 лет. Просто поразительно и досадно, что ни переводчика, ни редакторов не удивил идиотский смысл этого предложения. У Д. Чижевского речь шла о том, что при особых, оптимальных условиях размножения масса потомства слонов была бы равна массе Земли через 1300 лет («Eine Zahl von Nachkommen, die in ihrer Masse der Erde glichen, haette ein so langsam sich vermehrendes Tier, wie der Elefant, in 1300 Jahre hervorgebracht»[20]). Далее ученый пишет о том, что водорослям потребовалось бы на то, чтобы масса их потомства сравнялась с массой Земли, только 24 ½, а бактерии холеры — только 1 ¾ этого периода. Д. Чижевский обращает здесь внимание на необычную витальную силу малых живых организмов. В рецензируемом же переводе это место звучит так: «Количество потомства, которое по своей массе было бы равно массе Земли, включало бы в себя и такое медленно размножающееся животное, как слон, рождающийся раз в 1300 лет, и зеленые водоросли и возбудители холеры, которые соответственно размножаются уже за 24 ½ этого периода и за 1 ¾ этого периода!» (2, 241). Не думаю, что это предложение можно хоть каким-то образом понять даже чисто грамматически, не говоря уже об этих несчастных слонах, размножающихся раз в 1300 лет.

Мы убеждаемся лишний раз в том, что переводчик научного текста должен знать не только грамматику иностранного языка, но и ориентироваться в материале, который он переводит.

Во втором томе рецензируемого издания дается перевод статьи «Die abendländische Philosophie in der alten Ukraine»[21] («Западноевропейская философия в старой

[20] *Fr. Erlenbusch*: Op. cit. S. 218.

[21] См.: *Prof. D. Čyževskyj (Tschiževskij)*. Die abendländische Philosophie in der alten Ukraine // Abhandlungen des Ukrainischen

Украине [ (XV-XVIII)]»). Неизвестно почему, составители не отметили, что это — перевод, а только указали, что это — доклад, прочитанный в Украинском научном институте в Берлине 14 января 1927 года (II, 255). Как был бы поражен Д. Чижевский, увидев этот украинский текст своего доклада!!! Не зная традиции перевода и истории культуры, переводчик называет Юлиана Отступника «Юлианом-Апостатом», Максима Исповедника — «Максимом Конфессором», Святой Фома и Бонавентура слились в переводе в несуществующую личность — «Фому Бонавентуру» (и этот Фома Бонавентура фигурирует в именном указателе (!), где также есть два Максима — один Исповедник, а другой Конфессор). Но самым комичным в этом переводе является примечание 25 (кстати, в оригинале примечания были постраничными, а в переводе они — сплошной нумерации). Д. Чижевский ссылается в нем на русскую работу Д. Савицкого об Иоакиме Богомодлевском[22]. Немецкий перевод названия этой работы у Д. Чижевского — «Ein russischer Homilet aus dem Anfang des XVIII. Jahrhunderts — Joakim Bohomodlewskyj». Слово «Homilet», разумеется, производно от слова «гомилия» (один из видов храмовой проповеди). В рецензируемом же издании читаем: «Русский Гамлет начала 18-го столетия — Иоаким Богомодлевский». Так из христианской гомилии переводчик сотворил шекспировского Гамлета.

Безразличие при издании наследия Д. Чижевского проявили и авторы вступительных статей к первому тому, давая в них, мягко говоря, не совсем достоверную информацию. Так, в одной из этих статей читаем: «Чижевский продолжает также работать в области астрономии

wissenschaftlichen Institutes in Berlin. Band I. Berlin und Leipzig, 1927. S. 71–89.

[22] *Д. Савицкий*: Русский гомилет начала 18 века Иоаким Богомолевский // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1902 (Кн. 8. 2-я паг. С. 506–572; Кн. 9. 2-я паг. С. 77–120; Кн. 10. 2-я паг. С. 171–207; Кн. 11. С. 426–460; Кн. 12. С. 546–587).

и пишет большую статью „Новые исследования из истории астрономии“, где рассматривает разные периоды развития астрономии как науки» (I, XVII). В действительности Дмитрий Чижевский написал статью «Новые исследования из истории астрологии» (астрономия и астрология — все-таки вещи разные). И не о периодах развития астрономии как науки шла в этой статье речь, а о важных событиях в истории европейской астрологии, о работах немецких философов XX столетия (в частности, Э. Кассирера) об астрологии. Печаталась же эта статья в Киеве и была доступна для проверки[23]. Далее читаем, что Д. Чижевский написал исследование «Яков Бёме о России» (I, XXXII). В действительности текст Д. Чижевского назывался «Якоб Бёме в России». Речь шла, как и всегда в подобных случаях, не о том, что этот известный немецкий мистик что-то написал о России, а о рецепции сочинений Я. Бёме в России. Равнодушие авторов вступительных статей выявилось даже в написании фамилий: то «Шиллєр», то «Шиллер» (см. соответственно с. XXXII и XXXIII в первом томе). Может быть, для философа это и не существенно, но современный студент в такой ситуации начнет искать двух разных Шиллеров. Попутно отмечу, что не согласованно в рецензируемом издании печатаются и другие иностранные фамилии, в чём сказывается неустоявшаяся украинская традиция.

В связи с этим, очевидно, более всего бездумности и безразличия проявили составители именных указателей. О несоответствии страниц, о том, что в первом томе страницы 384–388 вообще не вошли в указатель, о том, что Герцен — Александр, а Пушкин — Олександр, Македонский — один раз Олександр, а другой — Александер, Петр I — один раз Петро, другой раз — Пьотр и т. п., я уже не говорю. Есть вещи и более комичные и более прин-

[23] *Д. Чижевський*: Нові досліди над історією астрології // Етнографічний вісник. Кн. 8. К., 1929. С. 190–215.

ципиальные. Скажем, «Стромата» или «Ареопагитики», почему-то фигурирующие в указателе как люди. Причем Псевдо Дионисию Ареопагиту «повезло» более всего, так как в указателе к первому тому он помещен в разных вариантах четыре раза: «Ареопагів Діоніст» (С. 389), «Діонісій Ареопагін» (С. 392), «Псевдо-Ареопагіт» (С. 396) и, наконец, «Псевдо-Діонісій Ареопагіт» (С. 396). Причем в указателе эти ошибки не случайны: на каждой странице указателя встречаем их десятки. Домет Олянчин фигурирует как «Оленгин Д.» (I, 396), Максим Исповедник как «Єповідник» (I, 395), Николай Кузанский как «Миколай» (I, 394), Лоренцо Валла как «Лаврентій», Дмитрий Дорошенко как «Дороценко», Дельвиг как «Дельвіга», Гуго Гроциус как «Г'юго», Светоний как «Светонічі», Иоанн Хризостом как «Джон» или «Діон» и т. д. и т. п. В именной указатель вошли также безграмотно написанные названия сочинений Платона, сочинений европейских авторов и т. п. (например, «Жільблаз», «Іполіт» — I, 393).

Иногда при чтении текста мы сталкиваемся с каким-то прямым издевательством над украинским языком и украинской наукой. Только так можно объяснить желание издателей менять в указателе на китайский лад достаточно известные названия: русский исследователь творчества Г. Сковороды Хиджеу фигурирует как «Хі джеу» (I, 399), а известный немецкий ученый Цвингли — как «Ц-Вінглі» (I, 399). Отцы Церкви в переводах — «батьки церкви» (II, 41), основное сочинение Ньютона — «Принципы» (вместо устоявшегося «Начала», как и у Д. Чижевского!), романтизм — «романтика», названия сочинений Платона то переводятся на украинский язык, то оставляются на греческом или латинском языках, или же — очевидно, для разнообразия — приводятся «по-гречески», но кириллицей. Само собой разумеется, что при этом возникли сотни ошибок. Название известного древнерусского произведения «Пчела» во втором томе тоже дается по-разному: то «Бджола», то «Пщела», то «Пчела».

В одном и том же абзаце статьи «Платон в древней Руси»: и «давньої Руси» и «давньої Русі» (С. 66). Такого типа ошибки можно перечислять до бесконечности. Еще хуже переводы, особенно с немецкого языка. Вот образец: «Наступним прикладом перебільшення запозичених чи пристосованих до певного часу поглядів є польський антитрінітаризм (хоча в його ідеологічному утворенні брали визначальну участь також і польські іноземці), чи ідеологією гуситіс, що перебільшує і абсолютизує вчення англійського віклефізму» (III, 143). Может быть, академики знают, что такое «перебільшення пристосованих поглядів» («преувеличение приспособленных взглядов») или «гуситіс», но у Д. Чижевского речь идет не о «гуситіс», а о гуситах и гуситстве и имеется в виду не «перебільшення пристосованих поглядів», а распространение, усиление позаимствованых идеологий и мыслей. Ясно, что для понимания текста здесь было нужно еще примечание об английском теологе Джоне Виклефе (1330–1384).

Если искать ответа на проблемы этого издания в традиционной парадигме «либо не могут, либо не хотят», найти его все же будет сложно. Не хочется же верить, что украинские ученые не знают элементарных вещей из истории европейской гуманитарной науки. И не хочется верить, что украинские чижевсковеды так безразличны к наследию своего патрона.

К этим замечаниям можно было бы добавить десятки других. Скажем, тексты с немецкими цитатами переведены частично: русский текст переведен на украинский язык, немецкий же оставлен для украинского читателя без перевода (как в переводе книги о Гегеле — очевидно, с тем намеком, что немецкий язык должен быть для нас более понятным, чем русский). О правильном написании немецких или французских фамилий, артиклей или цитат вообще не приходится говорить. В каждом томе фамилии даны по-разному, обычно с ошибками. Ссылки иногда переводятся на украинский язык, иногда оставляются

в оригинале. Разумеется, никакой логики и последовательности в таком подходе нет.

Но более всего поражает и удивляет в современном состоянии гуманитарной науки на Украине абсолютное равнодушие со стороны рецензентов (просто позволяющих печатать свое имя на обложке), редакторов (если вообще кто-нибудь сегодня помнит о том, что такое научная редакция), лиц, ответственных за печать, и решительное дилетантство составителей. Если посмотреть на тексты современных украинских монографий или статей, то в глазах темнеет от имен и фамилий методологических авторитетов и ссылок: от Заратустры и Аристотеля до М. Хайдеггера, Ж. Дерриды, Е. Саида. Но не так страшна сия темнота, как мрак грамматических ошибок, бессмысленность мыслей и утверждений, взятых из так называемых переводов (обычно русских, которые потом повторно переводятся на украинский язык). И это в то время, когда Украина имеет свою, иногда очень важную и принципиальную научную традицию: от Г. Сковороды до А. Потебни, Д. Дорошенко, М. Грушевского, М. Зерова, А. Музычки. Д. Чижевский принадлежит к этой традиции, и его вклад в методологию, историографию, философию и филологию трудно переоценить.

Конечно, в этой рецензии присутствует известная доля иронии и хочется верить, что в Институте философии Национальной академии наук Украины хоть кто-то все-таки знает, что «Стромата» — не человек, а сочинение Клемента Александрийского, что в украинском языке есть родительный падеж с окончанием на *-а*, и эта форма не совпадает с именительным падежом, что имя известного немецкого теолога не Давид Штрайс, а Давид Штраус, что известный английский мистик — не Хан Лід и не Жан Лід, а женщина Джейн Лид (1623–1704), одна из основательниц филадельфийского «Братства во Христе» и т. п. Но настоящая трагедия совсем в другом, в самой проблеме — кому вообще нужно такое издание текстов Дмитрия Чижевского?

Специалистам или ученым, изучающим его творчество, оно ни к чему. Могу это засвидетельствовать, поскольку читаю Д. Чижевского в течение последних десяти лет. Неспециалистам, студентам или украинской общественности это издание также не пригодится, ибо обычный читатель просто ничего не поймет из таких, например, примечаний, как: «Ср. „Mobile comme l'onda" (138–139)», « (III, 340)», «смотри Koyre 1926», «V, 2 446 (I, 344)» и так далее. А таких ссылок в текстах Д. Чижевского сотни. Возникает вопрос: кому вообще нужны эти четыре тома? И главное — зачем Научное общество им. Шевченко в Америке (фонд Наталии Данильченко) и Украинская Свободная Академия Наук (США) выбросили деньги на ветер? Я уже не говорю об обманутых украинских покупателях, которые поверили «усилиям сотрудников отдела истории философии Украины Института философии им. Г. Сковороды». Что ж — каковы усилия, таково и издание.

Жаль только, что речь идет о Дмитрии Чижевском, наследие которого сегодня переживает своеобразный ренессанс. Ведь по уровню издания его текстов зарубежная (западноевропейская, российская, американская) научная общественность будет судить об уровне нашей украинской науки, о том, что мы не только не доросли до Дмитрия Чижевского, но и просто в подмётки ему не годимся. Возможно, объяснением такого положения в украинской науке, может послужить трудная социальная ситуация в государстве. Но вряд ли это может быть оправданием. Украинская эмиграция работала в куда более тяжелых условиях и смогла сделать столько, сколько украинской независимой науке и не снилось. Поэтому давайте все-таки будем помнить, что и сегодня книга остается лицом науки и государства, которые она представляет.

**И. В. Борисова**

# Коротко о книгах:

## Иван Киреевский, Религиозно-философское общество в Петербурге, Чижевский (2007)

1.

Иван Киреевский: духовный путь в русской мысли XIX—XXI веков: К 200-летию со дня рождения / [Отв. ред.-составит. М. М. Панфилов]. 2-е изд. М.: Российская государственная библиотека, 2007. 436 с. Тираж 600 экз.

Сборник статей составлен на основе материалов одноименной конференции (апрель 2006), он включает в себя работы известных ученых и позволяет судить о характере современного интереса к творчеству И. В. Киреевского, которое не только становится в разных его сторонах предметом научного исследования, но и воспринимается как основание для прогнозов, хранилище идеалов, как почва, питающая разного рода устремления, включая идеологические. Статьи соответственно их тематике можно (впрочем, в некоторых случаях совершенно условно) отнести к нескольким разделам.

В ряде статей представлены попытки актуализировать творчество Киреевского через обнаружение его релевантности для современных мировоззренческих поисков. Таковы статьи Б. Н. Тарасова («Современный мир и философия И. В. Киреевского»), В. А. Никитина («Актуальность

«русской идеи» Ивана Киреевского»; автор старается показать, что «именно И. В. Киреевскому принадлежит бесспорный приоритет в осмыслении вопроса об особой роли России и русской культуры в мире, т. е. приоритет провозвестника «русской идеи»» — С. 117), О. А. Романова («Славянофильство в контексте поисков пути цивилизационного развития России») и А. И. Осипова («Россия сегодня и славянофилы»).

Несколько статей содержат рассмотрение *философии Киреевского в сравнении с концепциями других русских мыслителей. М. Н. Громов* пишет о славянофильстве и западничестве как двух миропониманиях России, рассматривая эту тему в философско-религиозном аспекте. *М. А. Маслин* обращается к теме «Иван Киреевский и русская философия» и пишет об уникальной значимости творчества И. В. Киреевского, подтвержденной последующим развитием русской философии. Он сравнивает характер влияния идей П. Я. Чаадаева и Киреевского, приводит свидетельство о высокой оценке работ и личности Киреевского со стороны Д. И. Писарева, характеризует важнейшие для русской философии — даже «программные» — мысли Киреевского. Интересна фактическая часть статьи, где М. А. Маслин убедительно опровергает устойчивое мнение о благотворном идейном влиянии на Киреевского его жены Н. П. Арбеневой.

*Е. Л. Рудницкая* («Иван Васильевич Киреевский и феномен славянофильства») обстоятельно рассматривает идейные искания Киреевского в их развитии и соотнесенности с интеллектуальным контекстом времени, уделяя особое внимание теме сопоставления просвещения европейского, русского и общечеловеческого. Она соглашается с оценками славянофильства исследователями Н. И. Цимбаевым и В. Г. Щукиным: «Современная отечественная историческая мысль подошла к утверждению неплодотворности антитезы «западничество-славянофильство» и видит в европеизме интегрирующее начало

исторического западничества и славянофильства» (С. 156). Е. Л. Рудницкая показывает неплодотворность неисторических оценок эволюции, выводов и значения славянофильства. На поставленный в заглавии статьи вопрос-констатацию. ««Возможно ли серьезно и вправду веровать?»: (славянофилы, Ф. И. Тютчев, Ф. М. Достоевский в поисках истинного в *образах веры*)» *А. Г. Гачева* отвечает, опираясь на выстраиваемую ею (на основании художественных и публицистических текстов русских писателей, поэтов и философов) картину «бытия преображенного, избавленного от жала греха и смерти» (С. 181), и продолжает статью размышлениями о видении мира, обусловленном верой и безверием. А. Г. Гачева приводит в заключение характеристику «подлинной, нелицемерной веры», находимой ею в той или иной мере у русских мыслителей: «Это мироприемлющая, светлая вера, которая утверждает богоподобие человека, его творческую роль в бытии и не признает онтологичности зла. Вера, по которой земля не сгорает в судном огне Апокалипсиса, а преображается «в новую землю, любовно обрученную с новым небом»» (С. 200).

Реконструкции религиозно-философского контекста русской мысли служат также статьи *С. Г. Семеновой* («Славянофилы и Николай Федоров: Религиозно-философский диалог») и *В. В. Кравченко* («И. В. Киреевский и В. С. Соловьев: Религиозно-философский диалог»). *О. Д. Куракина* в статье «И. В. Киреевский и А. С. Хомяков — начало начал самобытной русской философии» останавливается на нескольких основных темах в специальных рубриках: «Вопрос о начале начал» («Вопрос о том, кто сказал то заветное слово, с которого началось самобытное развитие русской философии» (С. 322); «Программа развития русской философии в трудах И. В. Киреевского»; «Воплощение программы И. В. Киреевского в истории русской философии»; «О некоторых мифах вокруг имени И. В. Киреевского»; «И. В. Киреевский и А. С. Хомяков».

*А. В. Ломоносов* посвящает статью казалось бы вполне конкретной теме «Иван Киреевский глазами Василия Розанова: (Литературный портрет в интерьере)», и — завершает ее обобщением об актуальности творчества славянофилов, о преждевременности «очередных «поминок по славянофильству»», приводя в подтверждение своего вывода мнение коллеги — современного исследователя М. М. Панфилова и факт «многочисленных современных переизданий классических славянофилов... ежегодных международных конференций, посвященных их наследию» (С. 352–353).

В некоторых статьях сборника трактуются *проблемы философии Киреевского. В. В. Сербиненко* в работе «Образ европейской культуры в творчестве И. В. Киреевского: (Ранний и поздний периоды)» рассматривает вопрос о том, «насколько радикальными были изменения в понимании и оценках И. В. Киреевским прошлого, настоящего и возможного будущего Европы», или же соответствующие изменения были развитием одной глубинной мысли. *М. М. Панфилов* рассматривает тему «Ключ разума: (Духовный кодекс Ивана Киреевского)» и заключает: «Духовный кодекс Ивана Киреевского, как и все «священное писание литературы», по-прежнему остается миниатюрным уделом гуманитариев. Но до последних времен у каждого из нас остается возможность выбора: между «горем от ума» и ключом разума. *Его же царствию не будет конца*» (С. 224).

*А. В. Моторин* исследует употребление Киреевским слов «словесность» и «литература», подчеркивая, что философ сознательно и устойчиво употреблял оба этих слова, хотя и призывал к замене иноязычных слов, которые по необходимости могут быть в течение некоторого времени употребимы в русском языке, собственно русскими словами. Автор приходит к такому выводу: «Особое представление И. В. Киреевского о словесном творчестве как о самовыражении и самоутверждении народа в истории (в ходе

международного общения или борьбы) выразилось через изначальное и неизменно настойчивое сочетание (в качестве «однозначительных») слов, передающих суть словесного творчества: «словесность» и «литература». Ключевое заимствованное слово «литература» должно было проникнуться... духом соответствующего русского слова, и уже преображенное, оно должно было вернуться к западным народам как поддерживающий дар русского народа. Вместе с ключевыми словами на Запад должно продвигаться и все русское православное в основании своем просвещение» (С. 250).

*С. М. Половинкин* в статье «Персонализм И. В. Киреевского» выявляет персоналистские мотивы в творчестве Киреевского вопреки традиционному усмотрению в нем превалирования «коллективистского» начала. *А. В. Ефремов* («Иван Киреевский: «Россия и Европа»») вновь возвращается к «одному из великих вопросов российского национального бытия», поскольку «именно в сравнении с Европой определяется национальная идентичность России» (С. 264). Рассмотрев относящиеся к названной теме сюжеты работ Киреевского, мировое значение «нашей культуры, нашего просвещения» (во многом обязанное философии славянофилов) автор усматривает в следующем: «Во многом благодаря славянофилам произошло воцерковление русской культуры XIX в., где красота вновь объединилась с правдой, где нравственная позиция стала определять смысл и цель творчества» (С. 274). *А. В. Гвоздев* пишет о «Мистико-аскетической традиции в историософской концепции И. В. Киреевского».

Представлены и *другие способы актуализации наследия И. Киреевского. С. Г. Семенова* в статье «Смысл и задание русской религиозно-философской мысли» отстаивает исторический, ценностный и качественный приоритет религиозно-философских поисков в русском национальном самосознании. Имея в виду известных русских религиозных философов, С. Г. Семенова утверждает, что «эта

плеяда... имеет огромное ценностное и прогностическое значение... для выработки столь ныне взыскуемой национальной идеи, для видения достойного образа будущего. Ведь мысль их исходит из самой высокой и совершенной религии... И при этом доводит до полноты лежащий в основе христианства высший идеал развития человека и мира, снимая ряд его катехизических дефектов (онтологическая пассивность человека, апокалиптический катастрофизм, невсеобщность спасения), согласуя этот идеал с научно-эволюционной картиной мира и ее главной *восходящей* тенденцией — развитием разума и личности» (С. 89). Она связывает «задание» со своей резюмирующей мыслью: «Наша страна может претендовать на мировую роль, вновь привлечь к себе страны и народы, как и гарантировать психическое здоровье, осмысленное существование её народу лишь при наличии у нее великой, насущно-привлекательной идеи, «творческой идеи России» ... Если она сумеет выдвинуть активно-христианскую, активно-эволюционную, ноосферную альтернативу тому фундаментальному выбору ценностей, который лежит в основе современной неолиберальной, селективной по своему духу глобализации» (с. 101).

*С. М. Сергеева* (в статье «Был ли Иван Киреевский славянофилом?») дает ответ И. С. Аксакову, который в 1876 г. не назвал Киреевского в числе основателей и основных представителей славянофильства. *И. М. Шишкин* («Экзистенциальная революция И. В. Киреевского») поднимается до высот риторики. Он видит свою задачу в том, чтобы представить философию Киреевского как «первый прорыв самобытной русской метафизической мысли», после того как Киреевский первым принял «из Германии эстафету философского творчества» и «Факел Высокой метафизики, освещающий магистральный путь истинного прогресса человеческой мысли», — и далее рассматривает восприятие Киреевским философии Шеллинга, выясняет, как Киреевский соединяет

метафизику и экзистенциальный опыт в идее цельного знания, но все же так и не приходит к цельному знанию: «Позиция И. В. Киреевского уже потому не ведет к цельному знанию, что у него, как и у всех славянофилов, религия является высшей авторитарной инстанцией. Законодательное начало же цельного знания не может быть внеположным и независимым от субъекта цельного знания. Таковое знание может рождаться только в личности субъекта цельного знания. Поэтому цельное знание немыслимо без автономии личности» (С. 365).

Сборник завершается библиографической публикацией С. В. Бушуева, который помещает «Список изданий Козельской Введенской Оптиной Пустыни, опубликованных в 1839—1917 гг.».

3.

А. А. Ермичёв. Религиозно-философское общество в Петербурге (1907–1917): хроника заседаний. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2007. 326 с. Тираж 500 экз.

Недавние публикации, посвященные, в частности, участию философов в разных сообществах и организациях, в издательских инициативах[1], показывают, что, по крайней мере в России первых десятилетий XX в., философия (то есть философы в их профессиональной деятельности — исследовательско-авторской, педагогической, коммуникационной, дискуссионной) осознавала и практически выполняла (в различной степени) свои предискурсивные рефлексивно-методологические функции для ряда

[1] Имею в виду работы А. А. Носова, А. В. Соболева, В. Г. Белоуса, Е. В. Бронниковой, С. М. Половинкина, Н. С. Плотникова, М. Шрубы, Ю. Шеррер, В. Н. Акулинина и О. В. Самылова, В. И. Кейдана, Н. Г. Филиппенко, С. Б. Филимонова, М. В. Безродного, М. А. Колерова, Б. В. Емельянова, Е. Голлербаха, С. Шурлякова и др.

основных дискурсов, образующих символическое поле социума и отличающихся от исключительно идеологического. В данном случае, что ясно из заглавия книги, речь идет о религиозном дискурсе, который, конечно, не совпадал с чисто церковным. С другой стороны, и сама философия, участвовавшая в осмыслении проблем религиозного сознания, неминуемо соединявшихся тогда с проблемами социальными и политическими, не была представлена одними только философами. С её стороны, по определению более свободной, нежели сторона церковно-конфессиональная, выступали вообще мыслящие и заинтересованные люди — историки, писатели и поэты и пр. Религиозно-философское общество в Петербурге (1907–1917), как показывает А. А. Ермичёв, было частью широкого религиозно-общественного движения, а в институциональном плане — непосредственным продолжением Религиозно-философских собраний (1901–1903); параллельно ему действовало Религиозно-философское общество памяти Вл. С. Соловьева в Москве (1905–1918).

В начале книги опубликована статья А. А. Ермичёва «Несколько слов об истории Общества» (С. 3–14). Автор сообщает основные факты, относящиеся к истории создания Общества, учрежденного по инициативе Н. А. Бердяева. В числе учредителей и членов совета Общества были Н. О. Лосский, К. М. Аггеев, В. А. Тернавцев, В. В. Успенский, А. В. Карташев, А. В. Ельчанинов, П. Б. Струве, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, В. В. Розанов и др. Первым председателем Общества был С. А. Аскольдов. Ермичёв характеризует деятельность Общества с организационной стороны и предлагает некоторые обобщения относительно проблематики выступлений его участников. Изменения в тематике сравнительно с Религиозно-философскими собраниями Ермичёв объясняет иным статусом участников Общества со стороны Церкви и, конечно, изменившейся исторической ситуацией в России. А. А. Ермичёв предостерегает от излишне прямолинейных оценок направле-

ния Общества (как масонского и революционного), хотя и не отрицает воздействия революционно-религиозного мировоззрения его руководителей (Д. С. Мережковского, З. Н. Гиппиус и Д. В. Философова) на его деятельность (с осени 1908). Он полагает, что всё же «Мережковский был близок к правильной оценке ситуации. Она же характеризовалась всем знакомым *византизмом*… Война, которую русское общество не могло не объявить самодержавию, стала одновременно войной с Синодом и церковью» (С. 13).

Основную часть книги составляет описание в хронологическом порядке заседаний Общества. Ермичёв реконструировал их ход и тематику, основываясь на газетных и журнальных отчетах и сообщениях, а также на материалах ряда фондов Отдела рукописей Российской Национальной библиотеки и Института русской литературы РАН. Привлекались и многочисленные другие источники — издания, где публиковались доклады, читанные на заседаниях, или воспоминания о них; эпистолярные и дневниковые отклики и пр. К сожалению, за рамками данного обзора содержания книги Ермичёва по необходимости остается содержательная, интеллектуальная и историческая, часть упомянутых многообразных документов. А. А. Ермичёв принял во внимание, конечно, и «Записки С.-Петербургского религиозно-философского общества» (Вып. 1, 2, 4, 6; СПб., 1908–1914, 1916). В хронике нашли отражение организационные моменты деятельности Общества (списки присутствующих, повестки дня, выбор новых членов, изменения в составе совета, финансовые вопросы и т. д.). Опубликованы также темы и тезисы докладов, сообщения о ходе прений, сообщения о заседаниях совета Общества О и пр.

В книге имеются примечания, информативный указатель имен, указатель упомянутых или цитированных периодических изданий (включающий их краткие характеристики), а в Приложении — Устав, список членов на 1913, список принятых в Общество в 1915, 1916, 1917 гг., список выбывших.

4.

Д. И. Чижевский. Гегель в России / Вступ. ст., сост. А. А. Ермичёва. СПб.: Наука, 2007. 410 с. (Слово о сущем). Тираж 2000 экз.

Книга Д. И. Чижевского (1894–1977), впервые изданная в 1939 г. в Париже журналом «Современные записки», сохраняет научную значимость и поныне. Как ни банально это звучит, но много раз и разными людьми отмеченная историческая учёность Чижевского отложилась вовсе не в сухих и ценных исключительно своей информативностью статьях, а в живом тексте, свидетельствующем о широком взгляде и непредвзятой объективности, которая убеждает как раз благодаря упомянутым знаниям, выстраиваемым во внятный контекст. Сам Чижевский подчёркивает, что приходивший со временем новый материал не заставил его изменить своих суждений и оценок, и дает в связи с ними содержательную характеристику собственного труда: «Иногда они противоречат распространенным среди специалистов — иногда неизвестно по каким основаниям — общепринятым русскими читателями взглядам. В большинстве случаев мои «капризные» оценки — не только результат моей работы над материалом, но, по моему мнению, необходимая предпосылка для нового построения истории русского духа: и «развенчание» Белинского, и узрение в мышлении Вл. Соловьева сухой схематичности, и отрицательная оценка царствования Николая I (не как «реакции», а как «просвещенства»!), и высокая оценка Страхова, и многое другое — даже и не ново, и прежде всего не «абстрактно» (т. е. не хочет отвергать наличности в отрицательном положительного и в положительном отрицательного), обосновано, хотя бы и не исчерпывающим образом» (С. 19).

Работа Чижевского охватывает период с начала 1830-х гг. и до предреволюционных 1910-х гг. Во вводном

замечании Чижевский подчеркивает, что влияние Гегеля, которое следует считать кульминационным пунктом немецкого влияния в России, отличается постоянным ростом и углублением. Здесь же он рассказывает о начале знакомства с немецким идеализмом в России, связывая последний с немецкой мистикой, для которой мир — борьба и совпадение противоположностей — есть сущность всякого бытия. Так и ««избирательное сродство», снова и снова возвращавшее русскую духовную традицию к Шеллингу и Гегелю, имеет и еще более древний источник в чтении и почитании загадочных творений Псевдо-Дионисия Ареопагита» (С. 24).

Основную часть книги составляют главы: *Русские слушатели Гегеля:* «Сороковые годы»: О смысле эпохи; русское шеллингианство — Гегельянские кружки — Н. В. Станкевич — М. А. Бакунин — В. Г. Белинский — Т. Н. Грановский — И. С. Тургенев — Славянофилы и Гегель — А. И. Герцен — Гегельянская атмосфера 40–50-х годов; *Господство просвещенства:* К характеристике русского просвещенства — Гегель и политические радикалы — Н. Н. Страхов — С. С. Гогоцкий — Б. Н. Чичерин — Н. Г. Дебольский — П. А. Бакунин — Гегель в атмосфере 60–80-х годов; *«Накануне»*.

Интересна вступительная статья А. А. Ермичёва «О книге Д. И. Чижевского и возможном развитии ее сюжета» (С. 5–17). В качестве приложения к книге составитель помещает две работы Чижевского: рецензию на брошюру С. Л. Франка «Die russische Weltanschauung» (1926) и статью «Современная русская философия». К сожалению, ни сам текст Ермичёва, из которого можно заключить, что эта статья Чижевского печатается в переводе с немецкого, а впервые опубликована по-русски в 2002 г. (Россия и современный мир. 2002. № 1), ни перечисление библиографий Чижевского не позволяют узнать о первой (немецкой) публикации оригинала; не указан также источник, из которого почерпнута рецензия на книгу С. Л. Франка.

**Н. К. Гаврюшин**

# Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге. Под ред. Н. С. Плотникова и А. Хаардта при участии В. И. Молчанова. М., 2007

С тех пор, как Ришар Сен-Викторский в XII веке высказался относительно многосмысленности понятия «лицо» («...personae significatio per multas acceptiones varietur» — De Trinit. IV, 3), между прочим критикуя и знаменитое определение Боэция (Ibid., IV, 21), утекло немало воды, а ситуация существенно не переменилась... Для России дискуссия о персональности приобрела значение довольно поздно и не в малой мере благодаря мысленному общению с немецкими философами и богословами. Сборник ставит задачей осуществить новый виток рефлексии относительного одного из важнейших понятий богословия, права, психологи, культуры. Книге предпослано предисловие редакторов, ориентирующее в современном состоянии проблематики и задачах издания.

Первый раздел, названный «Модели персональности в европейской философии», открывает статья *Дитера Шурмы,* дающая обзор проблем «с птичьего полета»... Это — «благословение мэтра»... Основу раздела составляет своего рода трилогия, принадлежащая перу немецких авторов. *Хубертус Буше* очень четко объяснил персоналистические позиции Лейбница в его полемике против Локка. Создатель монадологии предстает перед читателем как юрист,

метафизик и богослов, причем в последнем качестве проявляет взвешенный интерес к модализму (в редакции Лоренцо Валлы). Но стержень его взглядов вовсе не в этом. Лейбниц настаивает на том, что персональная идентичность простирается дальше моральной, и в ней участвуют petites perceptions, неприметные впечатления или восприятия, относящиеся к соматической сфере. Тем самым он предвосхищает существенные аспекты дискуссии о понятии *личность*, которые вскроются в эпоху романтизма.

Статья *Вальтера Йешке* разъясняет, как формировалось в немецкой мысли XVIII—XIX вв. соотношение понятий «лица» и «личности». Здесь очень характерной, в частности, оказывается позиция Якоби. Данное различение, можно сказать, взывает к применению в сфере догматического богословия, поскольку благодаря четкой смысловой нюансировке оказывается возможным говорить о Христе как конкретно-исторической, темпоральной *Личности*, деяния которой полностью соответствуют достоинству вневременного, «прежде век от Отца рожденного» *Божественного Лица,* с которым она состоит в «неслитном соединении», и остаются образцом для призванных стать «сынами Божьими» по благодати. Значение мотивов «тюбингенского богословия» для русского в этом философском контексте становится более понятным. Примечательна в то же время и подмеченная В. Йешке у Шеллинга тенденция к критике понятия «личность», столь созвучная высказываниям симпатизировавших ему славянофилов. Так что различия между последними и, скажем, святителем Иннокентием (Борисовым) удобнее изучать на фоне умозрительных столкновений в Германии...

*Пирмин Штекелер-Вайтхофер* прекрасно дополняет развернутый В. Йешке материал, убедительно показывая то важное место, которое занимает в персоналистическом дискурсе Ницше. А одной только дерзновенной фразой, что Хайдеггер мало понимал Гегеля (С. 96), автор заслуживает благодарности от всех, кто не потерял почтительной

памяти о подлинных основах классического философствования.

Статья *Дитриха Буссе* «История понятий — история дискурса — лингвистическая эпистемология» носит подчеркнуто методологический характер. Хотя отвлеченное «нормативное» теоретизирование заведомо уступает методологии «демонстративной», нельзя исключать возможности, что и оно может собрать свою заинтересованную аудиторию, однако после конкретных экскурсов Х. Буше, В. Йешке и П. Штекелер-Вайтхофер это сделать сложнее...

Совершенно очевидно, что представленными материалами потенциал немецкой стороны далеко не исчерпывается. Об этом можно уверенно судить, зная хотя бы работы Р. Шпееманна, цитируемого в предисловии редакторов.

Русские участники в данном разделе представлены статьей *Виктора Молчанова*. Нет оснований сомневаться, что она вносит достойный вклад в Husserlian'у, но судить об этом подобает знатокам... С *русской стороны*, на наш взгляд, давно уже пришло время анализ гуссерлевского «Я-языка» дополнить детализированным экскурсом в «Я-язык» В. И. Несмелова, который строил свою «науку о человеке» как «феноменологию сознания», когда «Логические исследования» еще не были написаны.

Второй раздел сборника озаглавлен «Русская мысль в европейском контексте». Здесь в первую очередь необходимо выделить статью *Александра Хаарта* «Персональность в морали и праве. Встреча Вл. Соловьева с Кантом». В сравнении, скажем, с «имманентным» анализом Людвига Венцлера (*L. Wenzler.* Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solovjev. 1978) она смотрится несравненно фундированнее, и лишний раз дает повод убедиться, что вне контекста немецкой философии ни этика Соловьева подсвечиваемая Кантом, причем в разной полярности, ни «философия всеединства», провозвещенная еще Шеллингом и К. Краузе, поняты быть не могут.

*Николай Плотников* («Личность и собственность. Ак-

сиоматика персональности в европейской и русской философии»), реализуя своего рода прагматический подход к проблеме, оставляет за скобками всякую метафизику. Зато ему удается показать, как существенно различается понимание связки «личность-собственность» в Западной Европе и России и в блестящем финале актуализировать тему для современной социокультурной ситуации. Правда, жесткий прагматизм отбора «аксиом» вывел в данном случае из поля обсуждения установки прямо противоположные: идеи устранения личности, «Я-языка», проявившиеся в квиетизме, у Шопенгауэра, да и у того же Шеллинга. Но их можно считать «нетипичными» для Запада, своего рода «диверсией Востока»...

Также ориентирована на прагматическую и правовую сферу статья *Андрея Медушевского* «Теория государства как юридического лица». По жанру она очень напоминает автореферат вполне добротной монографии, но метафизический фон рассматриваемой теории может благодаря этому тексту только угадываться. Между тем, он останется и вовсе непонятым без экскурса в понятие «нация» и основания «новой науки» о ее природе...

*Игорь Евлампиев* сохраняет однажды принятый им «угол скольжения» в пространстве русской философии, но в данном случае это нисколько не помогает ему убедить читателя, что Франк является «гениальным русским последователем Гуссерля» (С. 203). Из того, что Франк написал небольшое предисловие к русскому переводу «Логических исследований» подобный вывод никак не следует... А прежде чем говорить о влиянии на Франка в пору написания им «Непостижимого» (1939) так называемой «фундаментальной онтологии» уместно было бы вспомнить, что именно тогда Франк называл философию Хайдеггера «духовным тупиком»...[1] Во всяком случае, его

[1] *Ф. Буббайер.* С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. М., 2001. С. 209. И даже в посмертной книге

отношение к этому мыслителю было достаточно противоречивым.[2] Не менее оправданным было бы обращение к Брэдли[3], но в конечном счете истоки персонологических идей Франка лежат в его теодицее...

Попытался привязать Хайдеггера к русскому богословию и *Алексей Черняков*... Его статья, возможно, носит «пролептический», или предвосхищающий характер: в конце концов, подрастает поколение «бибихианцев», которые несомненно заходят освежить богословский дискурс хайдеггеровскими интуициями. Возможно, и сам Черников пойдет в дальнейшем по этому пути.

*Т. Щитцовой* сделана попытка выявить идею «отвечающей субъективности» в творчестве М. М. Бахтина и С. Киркегора. Само сопряжение этих имен может показаться небесспорным — почему бы тогда не поставить тему вроде: «Принцип диалогичности у Платона и Мамардашвили»? Автор, впрочем, не ограничивается сопоставлением, а даже «синтезирует» Киркегора с Бахтиным (С. 218), разрабатывая новую маевтическую аксиоматику...

Статья *Эверта ван дер Звеерде* о «субъективизме нового типа» заслуживает внимания во многих отношениях. Открывая, по сути дела, «советскую» тематику в данном сборнике, она написана автором, прекрасно знающим философское сообщество в СССР 1960-х-1970-х годов «изнутри». Его выводы о том, что «конец культа личности в смысле прославления отдельного индивида означал начало культа личности «правильного», надежного, порядочного и т. п. члена советского общества» (С. 228), что «марксизм не мог стать для себя подлинной проблемой»,

«Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия» (1956) он резко высказывается против индивидуализма, «представленного, напр., в экзистенциализме Гейдеггера» (С. 72).

[2] См., в частности: *Н. Плотников*. С. Л. Франк о М. Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 169–185.

[3] См.: *С. Л. Франк*. Реальность и человек. С. 149.

а попытки развития в его рамках теории субъекта осуществлялись в пост-картезианском (М. Мамардашвили) или пост-спинозистском (Э. Ильенков) духе значимы просто даже как свидетельство личного опыта...

Тематически в общем поле с этой статьей находится ряд материалов, помещенных в III разделе сборника, озаглавленном «Дискурс персональности в русской и советской культуре».

В статье *Эдварда Свидерского* «От социального субъекта к личности» справедливо выделен вполне реальный конфликт «теории отражения», неразрывано связанной с марксистским онтологизмом, и опять же марксистской «практики» с ее «субъективизмом». Но все-таки и Звеерде, и Свидерский ориенированы преимущественно на официозную литературу, тогда как значимые события чаще всего происходили за ее пределами. Вспомнить хотя бы появление книги П. П. Гайденко о Киркегоре («Трагедия эстетизма», 1970). А ведь были и рукописи! И «Odintzoviana-1947» Т. И. Райнова (1888-1956), пролежавшая в архиве до 1990 г., центрирована вокруг понятий «субъекта», «индивидуума», «самости»...

Представляется, что наиболее подробную и взвешенную экспозицию «советской» темы дает статья *Александра Бикбова* «Тематизация «личности» как индикатор скрытой буржуазности в государстве «зрелого социализма»».

Напротив, концептуальный аппарат, который использует *Борис Дубин* для доказательства тезиса о «невозможности» личности в советскую эпоху с равным успехом может быть применен ко множеству других культур, практически к любой автобиографии. Неужели и вправду автор думает, что наличие в тексте аббревиатур типа «г<ород> Муром» или «х<утор> Незвановка» свидетельствует об обезличении автора? Тогда ведь и любой канцеляризм... Ergo, личности не было ни в дореволюционной России, ни во Франции в эпоху Великой Революции...

К этой «советологической» группе могла бы быть отнесена и блестящая статья *Г. Гусейнова*, но она все-таки не в меньшей мере подходит и к другой, в которой персоналистический дискурс центрируется вокруг конкретной исторической личности или группы лиц.

Здесь нельзя не обратить внимания на статью *Н. Самовер,* написанную с любовью к В. А. Жуковскому и знанием дела. Однако ряд важных вопросов ею даже не поставлен. Например, в дневнике 1807 г. Жуковский жестко связывает понятия «личности» и «собственности»: «Крестьянин имеет собственность, бедное, но от него зависящее хозяйство; слуга, живучи лучше, не имеет ничего собственного, ничем собственным не управляет, *он не имеет никакой личности* (выделено мной — *Н. Г.)* крестьянин, занимая пост не столь блестящий, но более благородный, смирен духом, но чище». Собственность здесь — как «социальная плоть»... А слуга в качестве таковой «плотью» обладающего рассматриваться не может: он скорее бесплотный «джин», безличная «сила»...

Любопытно, что когда в России стала формироваться выборная система, «принцип Жуковского» в самом деле начал работать: появилось понятие «имущественного ценза», дающего право участвовать в голосовании... Не менее важен в персонологическом ключе и вопрос об отношении Жуковского к смертной казни...

У *Александра Дмитриева* с его творческой биографией Б. Эйхенбаума есть смелое утверждение о «каноне современной российской гуманитарной мысли и литературной рефлексии» (С. 369), который определяется московско-Тартусской школой и Бахтиным, но в который не вписывается даже многие авторы данного сборника. Так, *Т. Щитцова* решительно утверждает, что структуралистские интерпретации Бахтина и Киркегора «не просто искажают, а именно *противодействуют* подходам этих мыслителей» (С. 218, прим. 22). Стало быть, с «каноном», наверное, не все так однозначно...

Описанный *С. М. Половинкиным* персоналистический мэонизм Карсавина легко связывается с имперсоналистическими установками славянофилов, выявленными *Альбертом Алешиным*. Хотя славянофилы вряд ли отдавали себе отчет в следствиях своей позиции, и вся «автономия» Хомякова («Христос не авторитет») без «субстанциального я» окажется на песке...

*Марина Бобрик* («К истории понятия «я» в русском языке») дает очень живой материал, но он смотрелся бы еще интереснее с учетом замечательной работы Г. Г. Шпета « [Рабочий вариант главы о В. Г. Белинском]». Шпета, надо признать, авторы вообще проигнорировали...

По ходу чтения сборника не раз возникает тревожный вопрос: насколько его авторы действительно готовы просто прочитать и понять друг друга? Ведь если положительный ответ на него не последует, «соборные усилия» по изучению понятия «персональность» окажутся тщетными... Но делать какие-либо выводы можно будет, только дождавшись *следующего* сборника...

# Исследования по истории русской мысли (1996–2009)

*М. А. Колеров.* Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб.: Алетейя, 1996. 368 с.

Исследования по истории русской мысли [1]. Ежегодник за 1997 год. СПб.: Алетейя, 1997. 319 с.

Исследования по истории русской мысли [2]. Ежегодник за 1998 год. М.: ОГИ, 1998. 543 с.

*Вера Проскурина.* Течение Гольфстрема: Михаил Гершензон, его жизнь и миф. СПб.: Алетейя, 1998. 511 с.

Исследования по истории русской мысли [3]. Ежегодник за 1999 год. М.: ОГИ, 1999. 423 с.

*Д. Мережковский, З. Гиппиус, Д. Философов.* Царь и революция. Сб. / Первое русское издание. М.: ОГИ, 1999. 224 с.

*Евгений Голлербах.* К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910-1919) в поисках новой русской идентичности. СПб.: Алетейя, 2000. 527 с.

*Л. Кацис.* Русская эсхатология и русская литература. М.: ОГИ, 2000. 656 с.

Исследования по истории русской мысли [4]. Ежегодник за 2000 год. М.: ОГИ, 2000. 348 с.

*С. Н. Булгаков.* Труды о троичности / Составление, подготовка текста и примечания Анны Резниченко. М.: ОГИ, 2000. 330 с.

*Руслан Хестанов.* Александр Герцен: импровизация против доктрины. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. 339 с.

Проблемы идеализма. Сборник статей С. Н. Булгакова, кн. Е. Н. Трубецкого, П. Г. [П. Б. Струве], Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, С. А. Аскольдова, кн. С. Н. Трубецкого, П. И. Новгородцева, Б. А. Кистяковского, А. С. Лаппо-Данилевского, С. Ф. Ольденбурга, Д. Е. Жуковского под редакцией П. И. Новгородцева (Москва, 1902). М.: Модест Колеров и «Три квадрата», 2002. 894 с.

*М. А. Колеров*. Сборник «Проблемы идеализма» (1902): история и контекст. М.: «Три квадрата», 2002. 220 с.

Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник 2001 / 2002. М.: «Три квадрата», 2002. 880 с.

*Александр Койре*. Философия и национальная проблема в России начала XIX века / Первое русское издание. М.: Модест Колеров, 2004. 304 с.

Исследования по истории русской мысли. 6. Ежегодник 2003. М.: Модест Колеров, 2004. 896 с.

*А. С. Глинка (Волжский)*. Собрание сочинений в трех томах / Сост. Анна Резниченко. Т. 1. М.: Модест Колеров, 2005. 928 с.

*Владимир Белоус*. Вольфила [Петроградская Вольная Философская Ассоциация]: 1919–1924. В двух книгах. Кн. 1: Предыстория. Заседания. М.: Модест Колеров и «Три квадрата», 2005. 848 с.

*Владимир Белоус*. Вольфила [Петроградская Вольная Философская Ассоциация]: 1919–1924. В двух книгах. Кн. 2: Хроника. Портреты. М.: Модест Колеров и «Три квадрата», 2005. 800 с.

Исследования по истории русской мысли. 7. Ежегодник 2004/2005. М.: Модест Колеров, 2007. 622 с.

*Френсис Нэтеркотт*. Философская встреча: Бергсон в России (1907-1917) / Перевод Ирины Блауберг. М.: Модест Колеров, 2008. 432 с.

ГОТОВЯТСЯ К ПЕЧАТИ:

С. Н. Дурылин м его время: Тексты, исследования, библиография.

С. Н. Булгаков и «Спор о Софии»: Антология.

*Е. А. Прибыткова*. Несвоевременный современник: Философия права В. С. Соловьева.

*А. С. Глинка (Волжский)*. Собрание сочинений в трех томах. Т. 2.

*М. А. Колеров*. Индустрия идей: Русские «идейные сборники» (1846-2009) / Изд. 2, доп..

*В. В. Зеньковский*. Пять месяцев у власти. Воспоминания. Изд. 2

Исследования по истории русской мысли

Серия под общей редакцией Модеста Колерова

**Ежегодник за 2006–2007 год**

Наши книги в интернете: www.esterum.com

Издатель Модест Колеров
Издательство ООО «РЕГНУМ»
Москва 123001, Трехпрудный пер., д. 11-13, стр. 1
kolerov@regnum.ru

Подписано в печать . Формат 70×100/32. Гарнитура Ньютон.
Объем 23,2 усл. п. л. Тираж экз.
Заказ №
Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов в ППП «Типография „Наука“»
121099, Москва, Шубинский пер., 6